

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze
Ústav Dálného východu
Sinologie

Diplomová práce

Jakub Otčenášek

Kou Qianzhi (365-448) a reforma taoismu za dynastie
Severní Wej

Kou Qianzhi (365–448) and the Daoist Reform during the
Northern Wei Dynasty

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

1 ÚVOD

Kou Qianzhi 寇謙之 (365–448) se proslavil jako zakladatel Nového učení nebeských mistrů (*Xin tianshi jiao* 新天師教), které se za vlády císaře Taiwua (424–52) stalo státním náboženstvím státu Severní Wei. Kou Qianzhi navazoval na Cestu nebeských mistrů (*Tianshi dao* 天師道), založenou ve druhém století po Kristu v oblasti Sichuanu. Kou tuto tradici reformoval a obohatil o nové prvky, převzaté mj. z buddhismu, a postavil se na počátek tzv. severní školy nebeských mistrů, která stála v protikladu ke škole jižní s centrem ve státě Song (nazývaného podle vládnoucího rodu také Liu Song 劉宋).

Jediný text, který se po Kouovi dochoval jsou *Zpívaná napomenutí Pána Laoa* (*Laojun yinsong jiejing* 老君音誦誡經, dále jen *Napomenutí*), který je fragmentem *V mracích zpívaných poučení o nových pravidlech* (*Yunzhong yinsong xin ke zhi jie* 雲中音誦新科之誡, dále jen *Nová pravidla*).¹ Jak napsal John Lagerwey: „Jedinečná hodnota tohoto textu spočívá v tom, že je ve své době jediný svého druhu v Severní Číně. Jde o jediný text, který nám poodkrývá organizaci, rituály a myšlení rané tradice nebeských mistrů. [...] Je to jedno z nejstarších a nejspolehlivějších svědectví a měli bychom mu dávat přednost před texty jako *Dengzhen yinjue* a *Daomen kelüe*, které se objevují až v kontextu jižních zjevení, která zpochybňují monopol nebeských mistrů.“²

Tato práce si klade za cíl představit Kou Qianzhiovo učení tak, jak ho podává text *Napomenutí*, popsat tradici, ze které Kou vycházel a vytyčit hlavní body jím navrhované reformy církve. Práce je rozdělena do tří částí. První část nastíní vývoj rané církve nebeských mistrů od jejích počátků ve druhém století až po období Kouova života. Tato část těží většinou ze sekundární literatury. Druhá část pojednává o Kouově životě a historických okolnostech jeho náboženské kariéry a opírá se kromě sekundární literatury o četbu kroniky dynastie Severní Wei. Třetí část se podrobně zabývá obsahem a terminologií *Napomenutí*.

Česká sinologie ani religionistika nemají příliš silnou tradici studia taoismu jako náboženského systému. Dosavadní práce, související s taoismem, se zabývaly především starověkou filozofií školy Daoa (*daoia* 道家), nebo jejími ohlasy ve středověkém „učení o tajemném“ (*xuanxue* 玄學),

¹ Slovo *jing* 經, které v tomto případě nepřekládám a v jiných případech překládám jako „kniha“, je označením pro texty posvátného a kanonického charakteru. Konfuciánská tradice jím označuje svůj kánon o pěti až třinácti knihách, buddhistická tradice tímto slovem překládají slovo *sútra* a taoisté jím označují posvátné texty, které byly lidem zjeveny božstvy, nebo které vznikly „samy od sebe“ (*ziran* 自然). Taoisté předpokládají, že tyto knihy existují od pradávna a nemají lidského autora, a proto většina z nich neuvádí datum a jméno autora. Viz Isabelle Robinet, *Taoism: Growth of a religion* (1997).

² Lagerwey, „The Old Lord’s Scripture for the Chanting of the Commandments” (2007).

případně vysvětlovaly taoistickou symbolikou v čínském umění.³ Průkopnické práce o náboženském taoismu jsou články Zornici Kirkové „Představa nesmrtnosti *xian* v taoismu v prvních staletích našeho letopočtu“ (2003) a „Taoistické kuty čínského středověku“ (2009) a její dokotrská práce, která rozebírá celou řadu pojmů a konceptů náboženského taoismu.⁴ Vladimír Ando k tématu přispěl článkem „Makrokosmos a lidský mikrokosmos v nazírání taoistů“ (2009) a obecným úvodem v jeho *Malé encyklopedii taoismu* (2010). Mezi studenty pražské a brněnské religionistiky vznikly dvě práce, srovnávající obsah starověkého textu *Guanzi* a raně středověkého komentáře *Xiang'er* k textu *Laozi*.⁵ Všechny tyto práce se nějakým způsobem dotýkaly tradice nebeských mistrů a podávaly o ní základní obecné informace. Moje diplomová práce na předešlé studie navazuje a pokouší se ve své úvodní části podat ucelenou charakteristiku rané podoby hnutí ve všech jeho důležitých aspektech.

Z historického hlediska poprvé Kou Qianzhiův život rozebíral Chen Yinke v r. 1949 v článku „Cui Hao a Kou Qianzhi“.⁶ Na tuto práci navázali bratři Tangové v roce 1961 článkem „Kou Qianzhiovo dílo a myšlení“.⁷ Článek je bohužel poněkud zavádějící, neboť Kouovi bez hlubšího zdůvodnění přisuzuje autorství několika dalších taoistických textů, zabývajících se náboženskou disciplínou.⁸ Tangové také veškeré Kouovy reformní snahy interpretují jako boj proti rebelským aspektům taoismu a dopouštějí se celé řady zjednodušení.⁹ Historickou úlohou Kou Qianzhia se v angličtině poprvé zabýval článek „Kou Qianzhi a taoistická theokracie na dvoře Severní Wei (425 - 51)“ od Richarda Mathera z roku 1979.¹⁰ Jeho poznatky doplnil Liu Yi svými pracemi „Kou Qianzhiova rodina a život“ (2002), „Cesta Nebeských mistrů po Kou Qianzhiově smrti“ (2003).¹¹ Chen Yinke načal složitou otázku vlivu jižních taoistických tradic na Kou Qianzhia v článku „Vztah mezi Cestou Nebeských mistrů a pobřežními oblastmi“ už v r. 1934.¹² Na tuto práci navázal v r. 2003

³ Vyčerpávající práci v oblasti středověké poezie žánru putování za nesmrtelnými (*youxian shi* 遊仙詩) je dizertace Zornici Kirkové *Roaming into the Beyond: The Theme of Immortality (xian) in Early Medieval Chinese Verse* (2007).

⁴ Viz předchozí poznámka.

⁵ Markéta Tichá, „*Je-li mysl klidná a qi dobře řízené...*“: Vnitřní kultivace v Neiye a ve Xiang'er zhu v kontextu debaty o raném taoismu (2008). Markéta Růžicková, *Vnitřní kultivace v taoistických textech Guanzi a komentáři Xiang'er: Komparace vybraných pojmů*. (2006).

⁶ *Cui Hao yu Kou Qianzhi* 崔浩與寇謙之.

⁷ *Kou Qianzhi de zhuzuo yu sixiang* 寇謙之的著作與思想.

⁸ Jde o texty *Taishang Laojun jiejing*, *Taishang Laojun jielü*, *Taishang jiejing* a *Sandong fafu ke jiewen* a *Zhengyi fawen tianshijiao jie kejing*.

⁹ Za všechny uvedme jen jejich výklad termínu „intimní techniky žluté a červené“ jako odkaz na povstání Žlutých turbanů. Pro toto spojení neexistuje žádný důvod, jelikož sexuální rity nejsou primárně spojeny s politikou a nemáme zprávy o tom, že by byly prováděny v rámci hnutí Žlutých turbanů.

¹⁰ „K'ou Ch'ien-chich and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court, 425-451”.

¹¹ „*Kou Qianzhi de jiaoshi yu shengping*“ 寇謙之的家世與生平 a „*Kou Qianzhishenhou de bei tianshi dao*“ 寇謙之身後的北天師道.

¹² *Tianshidao yu binhai diyu zhi guanxi* 天師道與濱海地域之關係 (1934).

Liu Yi článkem „Vztah mezi Kou Qianzhiem a jižním taoismem“.¹³ Zatím nejkomplexnější rozbor historických okolností Kouova života přinesl článek Zhang Xunliao a Bai Bina „*Stéla Chrámu božstev ústřední hory Song a Stéla Chrámu hory Hua z dynastie Severní Wei a Kou Qianzhiovo Nové učení nebeských mistrů*“ z roku 2006.¹⁴

Samotný text v r. 1956 opatřil interpunkcí a okomentoval Yang Liansheng.¹⁵ Jeho obsahem se posléze zevrubně zabýval článek Johna Lagerweye „Písmo Starého pána pro zpívání příkazů“ (2007). Buddhizující rysy Kouovy refromy shrnul Lü Pengzhi ve svém opusu *Taoistický rituál před dynastií Tang* (2008).¹⁶ Celý text byl zatím přeložen pouze do japonštiny Yamadou Toshiakim a jeho studenty v r. 2002.¹⁷

¹³ „*Kou Qianzhi yu nanfang daojiao de guanxi*“ 寇謙之與南方道教的關係.

¹⁴ „*Bei Wei 'Zhongyue Songgao Lingmiao bei', 'Huayue miao bei' yu Kou Qianzhi zhi Xin tianshi jiao*“ 北魏《中嶽嵩高靈廟碑》,《華嶽廟碑》與寇謙之新天師道.

¹⁵ „*Laojun yinsong jiejing jiaoshi*“ 老君音誦誡經校釋.

¹⁶ Lü Pengzhi, *Tang qian daojiao yishi shigang* (2008).

¹⁷ Yamada (2002 a 2003).

2 NEBEŠTÍ MISTŘI

Tato kapitola má nastínit vznik a vývoj tradice, ke které se Kou Qianzhi hlásil, zařadit ji do kontextu vývoje taoismu a čínského náboženství obecně. Probereme v ní také základní společenskou strukturu rané církve, její instituce, rituály a ideologii.

2.1 Zařazení Nového učení nebeských mistrů v rámci dějin taoismu

Problém periodizace vývoje taoismu je úzce spjat s problémem obecné definice taoismu. Za taoisty jsou v různém dějinném a společenském kontextu označováni různé typy lidí – starověké filozofy hovořící o Dau a přirozenosti, hledače elixíru nesmrtelnosti, členy rebelských hnutí hlásajících příchod nového světového řádu, specialisty na rituál či meditaci, nebo básníky prchající do samoty hor před lákadly a úskalími úřednické kariéry. Jak známo, taoismus nemá jen náboženské, ale také filozofické, estetické a (proto–) vědecké aspekty.¹⁸

Položíme-li si otázku, co spojuje rozličné proudy taoismu, dostane se nám nejednoznačných odpovědí. Yoshioka Yoshioto považuje za společný základ uctívání Laozia jako vtělení Daoa a *Daode jingu* jako svatého písma.¹⁹ Do této definice je však těžké zařadit ostatní starověké autory, kteří sice Laozia ctili, ale ne jako emanaci Daoa. K oficiálnímu zbožštění Laozia došlo až za vlády císaře Huana v r. 165 n. l.. Kubo Noritada definuje taoismus společným cílem dosažení „nesmrtelnosti“ *xian*.²⁰ Problémem této definice je právě pojem *xian* 仙, který častěji než nesmrtelnost označuje dlouhověkost či transcendenci, chápanou buďto jako splynutí s Daem, nebo jako přijetí úřadu v nebeské byrokracii. Jinými slovy různí taoisté mají pod tímto pojmem různé představy. Navíc návody pro dosažení tohoto stavu se nezabývali pouze adeпти taoismu. Podle Kimury Eiichiho je jednotícím prvkem taoismu jeho národní charakter a nepřevoditelnost do jiných kultur.²¹ V tomto pojetí je však těžké taoismus odlišit od lidových kultů. Taoismus je, zdá se, jevem příliš komplexním na to, aby se vešel do definice, který by ho postihla taoismus ve všech dobách a proměnách.²²

Co se týče tradiční čínské nomenklatury, základními termíny, které překládáme jako „taoismus“, jsou slova *daoia* 道家, „škola Cesty“, a *daojiao* 道教, „učení“ či „seкта Cesty“. Tyto

¹⁸ Viz Sivin (1978). Joseph Needham taoisty označil za průkopníky vědy a jejich hnutí za demokratická a anti-feudalistická. Joseph Needham, *Science and civilization in China*, 2. část (1956), str. 103 a 129.

¹⁹ Yoshioka Yoshitoyo, „Eisei e no nengai. Dokyo“ (Taoismus: Snaha o věčný život), *Sekai no shukyo* (Světová náboženství) 9, Kyoto, 1970, s. 23—24. Cituje Sivin (1978), s. 313.

²⁰ Kubo Noritada, *Koshin shinko no kenkyu* (Studie víry v geng-shen), 3 svazky, 1961—69. Cituje Sivin, str 314.

²¹ Kimura Eiichi, „Taoism and Chinese Thought“ (1974). Cituje Sivin, tamtéž.

²² Nathan Sivin odmítl přijmout kteroukoli z definic, kterými se zabýval, jako definitivní. Tamtéž, s. 327.

pojmy bývají na západě často překládány výrazy „filozofický taoismus“ a „náboženský taoismus“. Bohužel hranice mezi těmito pojmy není v čínštině tak ostrá, jak ji někteří západní badatelé interpretovali. *Daojia* je především žánrovým označením z doby dynastie Han, zpětně odkazujícím k starověkým textům jako jsou *Laozi*, *Zhuangzi*, *Guanzi* a *Liezi*, avšak stejným názvem se označují i taoisté rané školy nebeských mistrů.²³ *Daojiao* je souhrnným označením jak pro tyto autory, tak pro pozdější náboženská hnutí.

Nicméně dělení na „filozofický“ a „náboženský“ taoismus má své opodstatnění. Důležitým kritériem je zde úroveň společenské organizace. Zatímco autoři starověkých taoistických textů působí jako hrstka roztroušených mistrů s několika žáky, o jejichž organizaci a rituální praxi nevíme téměř nic, taoistická hnutí středověku (od druhého století n. l. s vrcholem za dynastie Tang) se vyznačují masovostí, hierarchickou organizací a snahami o pevně předepsaný rituál. Je však třeba brát v úvahu, že „filozofický“ taoismus samozřejmě má silné náboženské aspekty, že „náboženský“ taoismus navazuje na filozofické texty starověku a že mezi oběma póly existují mezní podoby taoismu, a to zejména v období myšlenkového synkretismu za dob dynastie Han.²⁴ Z těchto důvodů Kirkland Russel nahrazuje pojmy „filozofický“ a „náboženský“ neutrálnějšími termíny „klasický“ a „tradiční“ taoismus. K nim přidává po vzoru Livie Kohn ještě pojem „nový taoismus“, odkazující k moderním formám taoismu, počínajícím za dynastie Song (960—1279).²⁵

Michael Strickmann definoval náboženský taoismus jako hnutí, uznávající historickou roli zakladatele Zhang Daolinga, jehož členové vzývají emanace Daoa spíše než lidová božstva a šíří své posvátné texty a rituály pomocí zasvěcovacích rituálů. Tato definice nejlépe odpovídá škole nebeských mistrů, jejímž je Zhang Daoling legendárním zakladatelem, a škol, které z ní vyrůstají.²⁶ Russel Kirkland však namítá, že první kánon náboženského taoismu *Sandong* 三洞 (Tři jeskyně) z doby Jižních dynastií vůbec neobsahuje texty školy nebeských mistrů a zahrnuje pouze texty jižní větve taoismu – „Písmo Tří osvícených“ (*Sanhuang wen*) a texty škol „Vrcholné čistoty“

²³ Bibliografická klasifikace vždy hrála velkou roli ve vymezení taoismu v rámci čínského kulturního spektra. Z díla pozdně hanského filozofa Wang Chonga se dozvídáme, že v jeho době (první století n. l.) existovala u císařského dvora (ve Východním belvederu 東觀) taoistická knihovna, nesoucí název Knihovna Pána Laoa či Knihovna hor Penglai, v níž měl být uložen státní kánon taoistické literatury 典國道藏 (kapitola 38, *Bietong* 別通). Pro vytvoření taoistické identity v raném středověku bylo zásadní vytvoření kánonu *Sandong* v pátém století. Více k tomu Schipper a Verellen, *The Taoist canon : a historical companion to the Daozang* (2004).

²⁴ Např. Annou Seidel popsany proto-taoismus, který ještě není taoismem, ale už není lidovým náboženstvím, založeným na spiritismu. Seidel své tvrzení zakládá na studiu textů „vysvěcení hrobů“ (tomb ordinances) *mujian* 墓卷 a „textů k zabezpečení hrobů“ (grave securing writs) *zhenmu wen* 鎮墓文 z období Pozdních Hanů. Už v nich se objevují prvky, které jsou vnímány jako typické pro pozdější náboženský taoismus – zásvětní byrokracie (vymáhající od mrtvých daně a robotu), posmrtné soudy a panteon božstev s tituly převzatými ze systému hanské státní správy. Viz Anna Seidel, „Traces of Han Religion“ (1987).

²⁵ Russel Kirkland, „The Historical Contours of Taoism in China: Thoughts on Issues of Classification and Terminology“ (1997).

²⁶ Strickmann, „On the Alchemy of T'ao Hung-ching“ (1979).

(*Shangqing*) a „Posvátných klenotů“ (*Lingbao*).²⁷ Texty nebeských mistrů, označované jako „Knihy zákona Ortodoxní jednoty“ (*Zhengyi fawen* 正一法文), k nim byly přidány až v šestém století v rámci tzv. „Čtyř dodatků“ (*Sifu* 四輔). To znamená, že autorita nebeských mistrů nebyla zdaleka tak univerzální, aby se stala jednotícím prvkem taoismu raného středověku. Nicméně Strickmannova definice odpovídá podobě taoismu, kterou v Severní Číně prosazoval Kou Qianzhi.²⁸

Vraťme se k chronologii R. Kirklanda. „Tradiční“ (náboženský) taoismus dělí na další dvě fáze. První fází je „zárodečně organizovaný taoismus směřující k organizovanému taoismu“. Jeho východiskem jsou kosmologické uvažování doby Han, věštebné texty *chenwei* 讖緯, kult nesmrtelných v čele s Královnou matkou západu a již zmíněné založení státního kultu Laozia. Kirkland sem řadí 1) rebelská hnutí na konci dynastie Han (jako je „Cesta nejvyššího míru“, *Taiping dao* 太平道), 2) ranou církev nebeských mistrů v Hanzhongu a 3) jižní směry taoismu, vycházející z *Textů tří osvícených* (*Sanhuang wen* 三皇文) a z *Knihy pěti talismanů* (*Wufu jing* 五符經) a vrcholící ve velkých zjeveních škol Vrcholné čistoty a Posvátných pokladů. Druhá fáze je fáze plně „organizovaného taoismu“, počínající uspořádáním taoistického kánonu *Sandong* ve státě Liu–Song v pátém století a vrcholící sjednocením taoistických škol pod vedením školy *Shangqing* za dynastie Tang (618–907).²⁹

Jak ukázal Erik Zürcher a další badatelé, středověký náboženský taoismus byl pod silným vlivem buddhismu, od kterého přejímal pojmy, koncepty i rituální prvky.³⁰ Při analýze taoistických výpůjček z buddhismu Zürcher došel k definici „tvrdého jádra“ náboženského taoismu, které i přes velký vliv buddhismu zůstalo ve všech středověkých taoistických školách stejné. Tvrdé jádro taoismu má podle Zürchera tři prvky – koncepci „dechu“ *qi* 氣 (viz kapitola „Kosmologie“), pojetí nesmrtelnosti *xian* 仙 (viz kapitola „Dlouhověkost, nesmrtelnost a pěstování životních sil“) a posvátnost textů spojenou se zásadami jeho předávání od mistrů k žákům.

V této práci bude pro zjednodušení slovo „taoista“ odkazovat ke stoupencům hnutí nebeských mistrů a splňuje tedy požadavky výše zmíněné Strickmannovi definice. Budu-li se zmiňovat o adeptech jiných taoistických směrů, uvedu jejich náboženskou příslušnost.

²⁷ Kirkland (1997).

²⁸ Podle Nickersona z evolučního pohledu odpovídá náboženský taoismus vyššímu typu náboženství, který definuje mimosvětskou kosmologií, eticky polarizovaným posmrtným životem a soteriologickým přístupem k otázce smrti. Nickerson, „Taoism, Death, and Bureaucracy in Early Medieval China“ (1996).

²⁹ Tamtéž.

³⁰ Zürcher, „Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence“ (1980). Na jeho práci navazuje především Christine Mollier.

2.2 Prameny

Z historických pramenů se o ranné církvi nebeských mistrů dozvídáme v *Kronice Pozdních Hanů* (Fan Ye 范曄, 398–445) a v *Kronice Tří říší* (Chen Shou 陳壽, 233–97), které byly do kroniky začleněny. V *Kronice Pozdních Hanů* se v kapitole o vládě císaře Linga (éra Guanghe, 178–84) píše o Zhang Xiuovi 張脩, vůdci povstání Žlutých turbanů, což bylo hnutí příbuzné nebeským mistrům, a „Cestě pěti měřic rýže“, což je dobový název pro nebeské mistry. Pozoruhodné je, že Zhang Xiu tu vystupuje jako *wu* 巫 – médium či šaman.³¹ Období Zhang Luovy vlády v Hanzhonggu (190–215) se věnuje kapitola o Liu Yanovi (*Liu Yan ji*). V *Záznamech Tří říší* se hanzhonggským obdobím zabývá „Životopis Zhang Lua“ a kapitola *Dianlüe* (Yu Huan 魚豢, 220–32), citovaná v Pei Songzhiově (裴松之, 372–451) komentáři ke *Kronice Tří říší*. Tyto prameny nahlíží na církve z vnějšku a poskytují velmi strohý popis jejích praktik. Zmiňují každoroční daň pěti měřic rýže, kterou její členové odváděli, nahrazení původní státní správy kněžskými úřady „vrchních obřadníků“ (*jijiu* 祭酒) a zbudování „pocitivých ubytoven“ (*yishe* 義舍) pro pocestné.³²

Historické prameny jen skromně doplňují ve třetím století *Kronika zemí jižně od hory Hua* (*Hua yang guo zhi* 華陽國志) od Chang Quho 常璩. Objevuje se v ní v podstatě stejný popis, který nacházíme v předchozích dílech, s jedním zajímavým detailem o tom, že taoisté regulovali trhy, aby dosáhli pocitivých cen, přičemž za porušování pravidel hrozil obchodníkům trest Daoa.³³

Podle kapitoly osm z *Obšírných záznamů Velkého míru* (*Taiping guangji*) měl zakladatel školy nebeských mistrů na hoře Heming od Pána Laoa obdržet dvacet čtyři posvátných spisů.³⁴ Nám se však pramenů z nejstaršího období této komunity dochovalo poskrovnu. Nejstaršími z nich jsou nápisy na stélách. První pochází z r. 173 ze Sichuanu. Kámen se nezachoval, ale dochoval se nám přepis textu z doby Song. Stéla obsahuje termín „zákon (ve významu náboženství) Cesty nebeských mistrů“ *Tianshi dao fa* 天師道法 a píše se na ní o vybrání skupiny pokročilých kněží pro předání svitků s tajnými texty.³⁵

³¹ Jordan Paper, opírající se o definici šamanismu Ake Hulkrantz, zastává názor, že *wu* ve staré Číně odpovídá spíše významu „médium“ než „šaman“, neboť šlo většinou o lidi, kteří se nechávali posednout duchy. Šaman narozdíl od média duchy aktivně ovládá. Podle Papera plní úlohu šamanů spíše „nesmrtelní“ takoví, jak je líčí např. *Zhuangzi*. Jordan Paper, *The Spirits are Drunk: Comparative Approaches to Chinese Religions* (1995), kapitola „Ecstatic functionaries in Chinese religion I: Shamans“ a „II: Medium“. Zhang Xiu by spíše spadl do kategorie šamana, z čehož lze usuzovat buď na ne dokonalou ekvivalenci termínů *wu* a médium, nebo na nevhodné užití termínu autorem kroniky. V každém případě se nebesští mistři důrazně vymezovali proti *wu* jakožto představitelům heterodoxních nauk. Více o tom v kapitole „Vztah k lidovému náboženství“.

³² Terry Kleeman, "Community and Daily Life in the Early Daoist Church", in Lagerwey a Lü (2010), str. 397.

³³ Tamtéž, str. 399.

³⁴ Tamtéž, str. 400.

³⁵ Hong Gua, *Li xu* 3.8a-b. Tamtéž, str. 395–7. Stéla se podle Lü Pengzhia (2008) nazývá *Wumi jijiu Zhang Pu tizi bei*

Podle Kleemana se nám dochovaly čtyři texty, které můžeme zařadit do nejstaršího období církve, přestože nejsou přesně datovány: text *Laozi* s komentářem *Xiang'er* 想爾³⁶, *Nefritový spis o vnější krajině Žlutého dvora* (*Taishang huangting waijing yujing* 黃庭外景玉經)³⁷, *Příkazy a zákazy pro rodiny velkého Daoa* (*Dadaojia lingjie* 大道家令戒, datováno do r. 255)³⁸ a menší texty k nim připojené v rámci *Knihy zákona ortodoxní jednoty o zákazech a pravidlech učení nebeských mistrů* (*Zhengyifawen Tianshijiao jieke jing* 正一法文天師教戒科經) a *Nariadení pro démony Pani Modré* (*Nüqing guilü* 女青鬼律).³⁹ První dva z nich podle dosavadního bádání existovaly již v Hanzhongu, ostatní jsou datovány do třetího století. Na základě fonologické analýzy se určilo, že texty kromě *Xiang'er* vznikly v severozápadní Číně.⁴⁰

Xiang'er nebyl zahrnut do žádného z taoistických kánonů, dochoval se jen částečně v podobě dunhuangského rukopisu, datovaného zhruba do r. 600. Verze textu *Laozi*, se kterou *Xiang'er* pracuje, je starší než Heshan Gongova a podobá se verzím z Mawangdui a *Wuqian zi* (五千字) s předmluvou Ge Xuana (葛玄, 164–244).⁴¹ Autorem komentáře je pravděpodobně Zhang Lu, vůdce hanzhongské církve.⁴² Název *Xiang'er* bývá překládán jako „(Dao) myslí na tebe“, což je útržek ze rčení „když ty myslíš na Dao, Dao myslí na tebe“. Text je interpretací textu *Laozi*, zaměřenou na soudržnost náboženské obce, obsahuje praktické rady do života a morální příkazy a zákazy jako pomůcky ke správnému hospodaření s *qi* a životní esence *jing*. Postava Laozia je zde jako symbol důležitější než samotný smysl *Daodejingu*, jehož (byť obskurní) význam je místy očividně překroucen.⁴³ Text nám sice poskytuje představu o myšlení nejstarší vrstvy nebeských mistrů, nicméně na pozdější vývoj pravděpodobně neměl velký vliv. *Příkazy a zákazy pro rodiny velkého Daoa* ze třetího století sice *Xiang'er* zmiňují, ale je těžké určit, zda se text dostal i do rukou pozdějších generací. Důležitější než komentář k *Laozi* je dvacet sedm předpisů, které byly ze *Xiang'er* vyjmuty jako samostatný text, který citují právě *Příkazy a zákazy* (viz kapitola „Morální

米巫祭酒張普題字碑. Další stéla z r. 183 se nazývá *Baishi shenjun* 白石神君, viz R. A. Stein (1963), str. 44.

³⁶ S. 6825.

³⁷ DZ 322.

³⁸ DZ 563. Podle Kleemana jde o orakulární text, pravděpodobně zapsaný médiem formou „duchovního psaní“. Duch, který textem promlouvá je nejspíš Zhang Lu. Kleeman (2010), str. 417.

³⁹ DZ 790. Schipper a Verellen (2004) překládají jako „*Code of Nüqing for (controlling) demons*“, Terry Kleeman (2007) jako „*Spirit Statutes of Lady Blue*“. Více Li Fengmao, „*Daozang suo shou zaoqi daoshu wenyi guan: Yi nüqing guilü ji Dongyuan shen Zhou jing xi wei zhu*“ (1997) a Kleeman „*Taoism in the Third Century*“ (2007).

⁴⁰ Kleeman (2010), str. 400. Podle Bokenkamp vychází z Ge Xuana. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, (1997), str. 58–62.

⁴¹ K tomu viz Chen Shixiang, „*Xiang'er Laozi dao jing Dunhuang canjuan lunzheng*“ (1957).

⁴² Bokenkamp (1997), str. 58–62. Japonští badatelé Kobayashi a Mugitani se domnívají, že jde o jižní text z 5. stol. Barbara Hendrichke, „*Early Daoist Movements*“ (2000), str. 145–6.

⁴³ Příkladem je důraz na vzdělání adeptů — Laozi za ideální považuje populaci žijící v nevědomosti (viz třetí kapitola *Laozi*), kdežto *Xiang'er* klade důraz na znalost textů jako je *Laozi*. Dalším příkladem je interpretace slov „Nebesa a země nejsou humánní“ ve smyslu, chováte-li se mravně, Nebesa a země k vám jsou humánní, ale nechováte-li se tak, nebudou k vám humánní. Bokenkamp (1997).

pravidla“).

Jakými morálními pravidly se členové obce nebeských mistrů měli řídit se dozvídáme také z *Nařízení pro démony Paní Modré*. *Nařízení* je kromě toho příručkou pro exorcisty – poskytuje jména třiceti šesti tisíc démonů, s jejichž pomocí lze démony zahnat.⁴⁴

Vzácný spis o vnější krajině Žlutého dvora se zabývá popisem božstev, která obydlují tělo člověka. Vnitřní svět člověka je líčen jako krajina s architektonickými prvky, osídlená božstvy různě barevných oděvů.⁴⁵

Kromě těchto textů jsou zde prameny z pozdější doby obsahující starší materiál. Jde především o rituální texty. Začneme dvěma příručkami k posílání zpráv božstvům. *Kniha zákona ortodoxní jednoty o úředních titulech pro zasílání zpráv* (*Zhengyi fawen jingzhang guanpin* 正一法文經章官品)⁴⁶ obsahují třicet božstev starého panteonu nebeských mistrů, vyskytujících se v nedochovaném *Protokolu dvanácti set hodnostářů* (*Qian'er bai guan yi* 千二百官儀, Jižní dynastie).⁴⁷ Text uvádí jména božstev, ke kterým se věřící mohou úředně obracet v případě nejrůznějších těžkostí. U každého z nich je uvedena hodnost, počet podřízených, sídlo, jaký typ démonů pronásleduje (主收災某鬼), jaké nemoci či pohromy odstraňuje, případně čím obdařuje lidi a jaké vyžaduje obětiny (*xinwu* 信物, *gui* 詭). Druhou příručkou je *Almanach zpráv mistra Chisonga* (*Chisong zi zhang li* 赤松子章曆)⁴⁸, jenž poskytuje vzorové formy úředních dokumentů, určených pro řešení nejrůznějších krizových situací. Některé z nich pocházejí ze druhého století

Dále jsou nám známy texty vztahující se k rituálům přechodu do různých stupňů zasvěcení – *Kniha zákona ortodoxní jednoty o nejvyšším protokolu vnějších registrů* (*Wailu yi* 正一法文太上外錄儀)⁴⁹, *Pravidla Velkého dokonalého* (*Taizhen ke* 太真科)⁵⁰, dunhuangský rukopis S. 203, *Mocné rituály ortodoxní jednoty* (*Zhengyi weiyi jing* 正一威儀經)⁵¹ a *Stručná pravidla pro taoisty učitele Lua* (*Lu xiansheng daomen kelue* 陸先生道門科略).⁵²

Dva fragmenty textů jsou zaměřeny na sexuální rituály „spojování *qi*“ (*heqi* 合氣) – *Žlutá kniha porozumění dokonalosti* (*Dongzhen huangshu* 洞真黃書)⁵³, která předepisuje dny vhodné a

⁴⁴ Schipper a Verellen (2004), str. 127.

⁴⁵ Kleeman (2007), str. 26.

⁴⁶ DZ 1218.

⁴⁷ Seznam božstev uvádí *Dengzhen yinjue*, DZ 421. Srovnal Liu Lin (1989).

⁴⁸ DZ 615.

⁴⁹ DZ 1243.

⁵⁰ V *Yaoxiu keyi jielü chao*, DZ 463. „Velkým dokonalým“ je nazýván Pán Lao.

⁵¹ DZ 791 1a–3b.

⁵² DZ 1127. Jeho autor Lu Xiuqing sám říká, že nejde o reálný, nýbrž o ideální řád v církvi.

⁵³ DZ 1343. Snad 3. stol. Schipper a Verellen (2004), str. 129.

nevhodné pro pohlavní styk, a *Rituál spásy podle Žluté knihy školy Vrcholné čistoty* (*Shangqing huangshu guodu yi* 上清黃書過度儀).⁵⁴

Tao Hongjingovy *Tajné návody k dosažení dokonalosti* (*Dengzhen yinjue* 登真隱訣) popisují rituál „vstupování do diecézní svatyně a přijímání audience (u božstev)“ *ruzhi chaojing* 入治朝靜.⁵⁵

Spis o nařízeních Tajemné metropole (*Xuandu liuwen* 玄都律文, 7. století)⁵⁶ obsahuje zlomky staršího textu *Nařízení Tajemné metropole* (*Xuandulü* 玄都律). Čerpáme z něj informace o organizaci náboženské obce, např. o ordinaci mistrů, daních, svátcích, kosmologické orientaci diecézí, organizaci svatyní a pravidlech pro psaní zpráv.⁵⁷ O morálních pravidlech pro život se dozvíáme ze spisu *Nařízení posvátné knihy Nejvyššího Pána Laoa* (*Taishang Laojun jinglü* 太上老君經律).⁵⁸

Postavě Pána Laoa, jeho dějinné úloze a popisu jeho kosmických sil se věnují *Laoziovy proměny* (*Laozi bianhua wuji jing* 老子變化經)⁵⁹, pocházející pravděpodobně z r. 185 (dunhuangský rukopis pochází z r. 615). Anna Seidel tvrdí, že jde o text v rámci učení nebeských mistrů okrajový, přínáležející sektě, která působila v okolí Chengdu, soustředila se na kult Laoia a předpovídala jeho budoucí příchod na trůn pod jménem Li Hong 李弘 a s titulem „Pravý vladař Velkého míru“ (*Taiping zhenjun* 太平真君 viz kapitola „Příbuzná hnutí“). Text vyjmenovává různé avatary (jedním z nich je autor textu *Laozi*), do nichž se vtělil Pán Lao.⁶⁰

Zvláštním pramenem, který nám může pomoci dokreslit si představu o praktikách nebeských mistrů je *Knih Velkého míru* (*Taiping jing* 太平經), která má obsahovat materiál z *Knih čistých příkázání Velkého míru* (*Taiping qingling shu* 太平清令書), podle níž se řídila Cesta Velkého míru (*Taiping dao*, či Žluté turbany), hnutí příbuzné nebeským mistrům.⁶¹ V Dunhuangu (S. 4226) se našel obsah kapitol původního díla, z něhož lze usoudit, že se zachovalo téměř úplně. Dochovaný text sice není citován před šestým stoletím, ale reálie odpovídají situaci na konci dynastie Han, např. v textu téměř naprosto chybí zmínky o buddhismu. K uspořádání dnešní verze textu mělo dojít asi v šestém století.⁶²

Ge Hongovo (283–343) dílo *Životopisy božských nesmrtelných* (*Shenxian zhuan* 神仙傳)⁶³

⁵⁴ DZ 1294.

⁵⁵ DZ 421, kapitola *guzhi gushu* 穀紙古書 3.10b–11a

⁵⁶ DZ 188.

⁵⁷ Schipper a Verellen (2004), str. 169–70).

⁵⁸ DZ 786.

⁵⁹ S. 2295. Překlad Anna Seidel, *La divinisation de Lao-tseu dans le Taoïsme des Han* (1969).

⁶⁰ Schipper a Verellen (2004), str. 122–3.

⁶¹ Viz Wang Mang (1979), do moderní čínštiny přeložil Luo Chi, *Taipingjing zhuyi* (1996).

⁶² Hedrichke (2000), str. 134.

⁶³ Robert Ford Campany, *To live as long as heaven and earth: A translation and study of Ge Hong's traditions of*

obsahuje mj. i životopis prvního nebeského mistra Zhang Daolinga. Legenda pravděpodobně neodpovídá skutečnosti, protože Zhang Daoling je v něm líčen jako alchymista, o čemž z původních pramenů nebeských mistrů nemáme žádné zprávy. Nicméně se v ní objevují i informace o církvi, které jsou v protikladu k tomu, co hlásá samotný Ge Hong, a proto legendu nelze označit za čistou invenci.⁶⁴

2.3 Vývoj rané církve

Za prvního nebeského mistra je považován Zhang Daoling, podle *Kroniky Tří říší* rodák z okresu Feng ve státě Pei (dnes na severozápadě Jiangsu).⁶⁵ Podle legendy mu r. 142 n. l. v pohoří Heming (asi 60 km na západ od dnešního Chengdu, okres Dayi) Nově se zjevivší Pán Lao (*xinchu Laojun* 新出老君) předal „Smlouvu s mocnostmi ortodoxní jednoty“, *Zhengyi mengwei* 正一盟威 a jmenoval ho nebeským mistrem.⁶⁶ Jeho posláním mělo být šíření kultu božstev Tří nebes, kteří měli nahradit starou garnituru Šesti nebes, tj. panteon dynastie Han. Po Daolingovi měli titul nebeského mistra převzít jeho syn Heng 衡 a vnuk Lu 魯.

Nakolik je postava Zhang Daolinga historicky reálná je těžké posoudit. Prvním historicky doloženým nebeským mistrem byl vůdce povstání v Hanzhongu Zhang Xiu 張脩, který s rodem Zhang Daolinga nebyl pokrevně spřízněn.⁶⁷ Povstání vypuklo v r. 184, stejně jako povstání Žlutých turbanů (viz kapitola „Příbuzná hnutí“), avšak obě hnutí fungovala nezávisle na sobě. Jejich dalším spojujícím prvkem byla praxe léčení nemocí pomocí zpovědi a očisty od hříchů. *Kronika Tří říší* říká, že za Zhang Xiua se zpověď prováděla v „tiché komnatě“ (*jingshi* 靜室) pod vedením „vrchního obřadníka“ (*jijiu* 祭酒), jenž předčítal lidem text *Laozi*, zatímco další hodnostář zapisoval jejich hříchy (viz kapitola „Vyznávání hříchů“).⁶⁸

S Zhang Xiuem se spojil Zhang Lu, údajný vnuk Zhang Daolinga, který přicestoval z Shu (dnešní Sichuan), kde bylo hnutí nebeských mistrů založeno. R. 190 se Xiu a Lu stali správci Hanzhongu z pověření Liu Yana 劉焉, vládce provincie Yi (zemřel r. 194). Jistý vliv na tuto událost podle *Kroniky Pozdních Hanů* měla Zhang Luova matka, která působila u Liu Yanova dvora jako známá krasavice a znalkyně čarodějných technik „cesty duchů“ (*guidao* 鬼道).⁶⁹ Lu později Xiua

divine transcendents (2002).

⁶⁴ Kleeman (2010), str. 358.

⁶⁵ 8.265, cituje Hendrischke (2000), str. 140.

⁶⁶ Poprvé se o tom zmiňují *Příkazy a zákazy pro rodiny velkého Daoa*. Viz tamtéž.

⁶⁷ Pei Songzhi ho nejspíš mylně ztotožňuje se Zhang Hengem.

⁶⁸ *Sanguo zhi* 8.263, cituje Lü Pengzhi, *Tang qian daojiao yishi shigang* (2008).

⁶⁹ *Hou Han shu* 75.2432.

odstranil a nebeským mistrem se jmenoval sám.⁷⁰

Zhang Lu vytvořil v Hanzhongu (který přejmenoval na Hanning) systém teokratické státní správy, jejíž kostrou bylo dvacet čtyři diecézí *zhi* 治 (viz kapitola „Diecéze“). Diecéze byly vybaveny „pocitivými ubytovnami“ *yishe* 義舍, jež poskytovaly nocleh a stravu pro pocestné a nejspíš plnily i další funkce. Obyvatelstvo bylo rozděleno do kategorií jako „armáda duchů“ *guizu* 鬼卒, „obřadníků“ *jijiu* 祭酒,⁷¹ „obřadníků v čele diecézí“ *zhitou da jijiu* 治頭大祭酒, a „pána (nebeského) mistra“ *shijun* 師君. Zhang Lu prý na svém území zakázal konzumaci masa a alkoholu. Jeho vládu kroniky popisují jako odpovídající taoistickému principu „nezasahování“ (*wuwei* 無為) a jako velmi mírnou – přestupky byly dvakrát promíjeny, až potřetí se dostavil trest. Také tvrdí, že se do Hanzhongu stěhovali lidé, kteří sem prchali před nebezpečím okolního světa, jelikož situace v Hanzhongu byla relativně stabilní (mj. díky jeho územní izolovanosti). Náboženská obec byla také otevřená přívržencům všech etnik (jinými slovy nenechala nikoho stát stranou).⁷²

Situace se zkomplikovala, když v r. 194 zemřel Liu Yan a jeho následník Liu Jing vyžadoval od vazalů větší poslušnost. Aby Zhang Luovi pohrozil, dal zabít jeho matku a ostatní příbuzné, kteří žili na jeho dvoře. Celá éra teokratického státu v Hanzhongu skončila r. 215, kdy se Zhang Lu vzdal vojskům generála Cao Caoa, který ho za to jmenoval markýzem v Langzhongu a přijal jeho pět synů ke svému dvoru. O rok později Zhang Lu zemřel.

Po této události byla většina hanzhongských taoistů přemístěna do Yechengu, Luoyangu a Guanzhongu. V období Tři říši a dynastie Západních Jin (220–316) kult nebeských mistrů zakořenil i v elitních aristokratických rodinách. Diasporická roztržičnost původně pevně spjaté komunity nevyhnutelně způsobila změnu některých rituálních praktik a jejich míšení s prvky jiných náboženských tradic. Na tuto situaci ve třetím století kriticky reagují *Pravidla a zákazyrodinám velkého Daoa a Nařízení pro demony Paní Modré*, která formulují pravidla pro věřící jako hráz proti hroící heterodoxii (viz kapitola „Kritika do vlastních řad za dynastie Jin“). Na tyto texty v pátém století navazují podobně laděné kritiky Kou Qianzhia a Lu Xiujinga.

Sporná je otázka kontinuity rodové linie nebeských mistrů. Zatímco většina badatelů se domnívá, že linie byla přerušena, Lagerwey uvádí, že existují minimálně čtyři zmínky o pokračovatelích rodu, z čehož dvě nalézáme u Lu Xiujinga, představitele jižní větve nebeských mistrů.⁷³ Kou Qianzhi, zakladatel severní větve, se sám pasoval do funkce nebeského mistra a

⁷⁰ *Sanguo zhi* 8.263, cituje Kleeman (2010).

⁷¹ Doslova ten, kdo provádí úlitby alkoholu. Zornica Kirková překládá jako „vrchní obřadník“, viz „Taoistické kultury čínského středověku“ (2009). Jelikož v *Napomenutích* jde o označení taoistických kněží různých hodností, vypouštím slovo „vrchní“.

⁷² K vlivu těchto etnických skupin na církev viz R. A. Stein, „Remarques sur les mouvements du taoïsme politico-religieux au II^e siècle apod. J.–C.“ (1963), str. 21–37, a Kleeman, „Ethnic Identity and Daoist Identity“ (2002).

⁷³ Lagerwey (2009). Více k tomu Qing Xitai, *Zhongguo dao jiao shi* (1996), vol. 1, s. 531.

zároveň brojil proti dědičnosti náboženských titulů. Z jeho postoje tedy není zcela jasné, zda věděl či nevěděl o případném dědici titulu nebeského mistra.

2.4 Příbuzná hnutí

Abychom pochopili dobový význam založení Cesty nebeských mistrů, je třeba porovnat ji s podobnými hnutími, která se v Číně objevovala zhruba od přelomu našeho letopočtu. Nejznámější z těchto hnutí měla charakter lidových povstání, vedených charismatickými vůdci, kteří se snažili o převzetí politické moci. Slavnými příklady jsou vzpoura Červených obočí (*Chimei* 赤眉) v r. 18 n. l. a povstání Žlutých turbanů (*Huangjin* 黄巾), též nazývané Cesta Velkého míru (*Taiping dao* 太平道 podle *Knihy Velkého míru*, viz kapitola „Prameny“), které vypuklo r. 184.⁷⁴ Barbara Hendrischke u těchto hnutí vysledovala několik společných rysů. Na první místo bych postavil jejich milenarismus a apokalyptický charakter. Milenarismus je definován jako náboženské hnutí vyznačující se vírou v jednoho boha, ostrým dualismem v podobě představy světa jako souboje sil dobra a zla a lineárním pojetím času s očekávaným koncem v podobě katastrof, které přežijí jen vyvolení, tj. členové hnutí.⁷⁵ Apokalyptický charakter čínských hnutí jistě souvisel s pocitem blížícího se pádu dynastie, znamenajícím v určitém smyslu konec světa. Dobře to ilustruje případ Žlutých turbanů, kteří očekávali zánik modré oblohy dynastie Han, kterou měla nahradit žlutá obloha přicházející éry Velkého míru.⁷⁶ R. A. Stein vypožoroval podobnosti mezi ideologií těchto hnutí a hanskou představou utopického státu Velký Qin (*Da Qin* 大秦), který byl jakousi projekcí konfuciánského ideálu Velkého míru do vzdálené Velké říše Římské.⁷⁷ Tímto ideálem se jako první nechal inspirovat uzurpátor moci Wang Mang (王莽, 45 př. n. l. –23 n. l.), kterého lze považovat za průkopníka snah o vytvoření ideálního státu pomocí vybudování správy říše v dokonalém souladu s

⁷⁴ Dalším zajímavým příkladem je povstání, které vedl ve druhém století n. l. Zhang Bolu. Od r. 155 jeho lidé ničili úřední budovy, používali talismany a obětovali bohům studen. On a jeho kolegové se označovali za „vyslance“ (*shizhe* 使者), kterýžto termín Hendrischke ztotožňuje s „vyslanci nebeského císaře“ známými z pozdně hanských „textů k zabezpečení hrobů“ jako označení pro božstvo prostředkující vůli Nebes a později též jako přezdívka kněží nebeských mistrů. Hendrischke (2000), str. 138.

⁷⁵ Hendrischke se opírá o dílo Normana Cohna *Cosmos, Chaos and the World to Come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith* (1995). První typicky milenaristické hnutí je náboženství Zarathuštrovo.

⁷⁶ Více k využití barevné symboliky viz Hendrischke (2000), str. 136–7.

⁷⁷ Ve Velké Qin měly být kupříkladu stanice *ting* 亭 na každých deseti mílech cesty, správa země měla být organizována podle osmi stran v čele s třiceti šesti generály a panovník měl být v případě katastrof nahrazen mudrcem. Nejpodobnější je tomuto ideálu organizace Zhang Jueho Žlutých turbanů. Zhang Jue se tituloval „Velký mudrc a dobrý učitel“ (大賢良師), měl osm žáků podle osmi světových stran a území uspořádal do třiceti šesti okrsků *fang*. R. A. Stein, „Remarques sur les mouvements du taoïsme politico-religieux au II^e siècle apod. J.–C.“ (1963), str. 10.

organizací Nebes (ročními obdobími a rituálními předpisy *Knihy obřadů*).⁷⁸

Tato a jim příbuzná hnutí kladla v době přírodních katastrof, válek a hladomorů důraz na solidaritu, slibovala rovné rozdělení majetku a hmotné zajištění svých členů.⁷⁹ Politicko–ideologicky vycházela z tradice myšlení *Huang–Lao* 黃老 (tzn. Žlutý císař a Laozi), pro něž je typická politika „nezasahování“ (*wuwei* 無為), dodržování sezónních pravidel *yueling* 月令 a výklad meteorologických a dalších jevů jako projevů vůle Nebes. Vůdci hnutí rovněž těžili z praktik tradičního lidového spiritismu, vedeného médii (*wu* 巫) – buď s médii spolupracovali, nebo byli za média sami označováni.⁸⁰ Typickým rysem je tu těsné spojení politiky s náboženstvím, doplněné vojenskou organizací a tituly jako „král“, „císař“, nebo „generál“.

Pro povstalecká hnutí počínaje obdobím Wang Mangova mezivládí je typický též mesianismus v podobě ohlašování příchodu pravého vladaře, nejčastěji muže z rodu Li, potomka Laozia, většinou jménem Hong 弘 („velký“, „velkolepý“).⁸¹ Anna Seidel shromáždila mnoho příkladů rebelů z příjmením Li – první jsou známi v době Wang Manga a poslední ve dvanáctém století. Idea dokonalého panovníka z rodu Li vycházela z tradice pojmání Laozia v jeho různých historických proměnách jako rádce dobrých panovníků. Rod Li měl za dynastie Han tradici podporování císařské rodiny Liu (někteří rebelové z doby Šesti dynastií se taktéž jmenovali Liu). Z tohoto symbolismu politicky těžil také zakladatel dynastie Tang Li Yuan, který se považoval za potomka Laozia a jehož titul Gaozu zase odkazoval na dědictví hanských císařů.⁸²

Jak bylo řečeno výše, hnutí na konci dynastie Han čerpala sílu z léčitelských technik v podobě zpovědi hříchů. Vůdce Žlutých turbanů Zhang Jue léčil své ovečky pomocí vody, v níž rozpustil popel ze spálených talismanů, a bambusové hole s devíti kolénky. Věřící přitom bili hlavami o zem a vyznávali se ze svých hříchů. Podle *Kroniky Tří říší* se pak o těch, kteří se uzdravili, se pak řeklo, že věří v Dao, a o ostatních, že v Dao nevěří.⁸³

⁷⁸ Wang Mang vyslal osm delegátů, aby přinesli písně z dálných končin a vyhlásili, že na trzích nemají být dvojnásobné ceny a zloději, lid nemá hladovět a sbírat ztracené věci u cest. Kromě toho jeho správa obsahovala sedmdesát dva (dvakrát třicet šest) generálů, čtyři ministry a čtyři „přátele“ *you*, na něž bylo navázáno devět „vrchních obřadníků“ *jijiu*. Názvy úřadů se inspirovaly v mytologii. Správní jednotky *xian* 縣 (360) přejmenoval na *ting* 亭 a další nazval *zhi* 治 a *li* 理. Na lokální úrovni bylo obyvatelstvo rozděleno do skupin po dvaceti čtyřech, jež se dále dělily na tři skupiny po osmi (srov. s kapitolou „Organizace rané církve“). Zasluby lidí měly být tesány do kamene. K obětem nechal zbudovat rituální arény *tan* 壇. V případě such a povodní Wang Mang abstinoval od masa a při vládnutí používal „kouzelné příkazy“ *fuling* 符命. *Hou Han shu* 99b, 12a. Tamtéž, str. 14–5.

⁷⁹ Hendrischke (2000), str. 134.

⁸⁰ Viz pozn. č. 31.

⁸¹ Kult Li Honga byl založen za dynastie Pozdní Han. Hong žil na přelomu letopočtu a proslul jako mudrc, který odmítl úřad prefekta a žádal spravedlivý trest pro svého syna, jenž spáchal vraždu. Seidel (1970), „The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao–tzu and Li Hung“, str. 236.

⁸² Seidel (1970).

⁸³ Kromě Zhang Xiua a Zhang Jueho 張角 ve stejné době podobné praktiky provozoval další charismatický lidový vůdce Luo Yao 駱曜 v Sanfu 三輔. Luo Yao měl vyučovat metodě *mianni fa* 緇匿法, což Lü Pengzhi (2008) překládá jako „zpytování hříchů“ (思過), kdežto Lagerwey (2009) jako „meditace“.

Nebeští mistři sdíleli s těmito hnutími mnoho společných prvků – věstili velké katastrofy a po nich příchod Velkého míru, označovali své členy za „vybraný lid“ (doslova „semenný lid“, *zhongmin* 種民), léčili pomocí vyznávání hříchů, propojovali politický a náboženský obsah, jejich organizace připomínala vojenskou a své území dělili do správních okrsků, jejichž počet měl numerologický význam (dvacet čtyři diecézí jako dvacet čtyři úseků roku). Jsou zde však i prvky, které nebeské mistry ze skupiny těchto náboženských hnutí vydělují. Nejdůležitější z nich jsou menší politické ambice jejich vůdců. Nebeští mistři sice suplovali velmi významnou náboženskou funkci císaře, a to komunikaci mezi nebesy a lidmi, ale nikdy svůj titul nevnímali jako pověření ke světské vládě nad Čínou. Své poslání pravděpodobně chápali spíše jako správcovství určitého korektního vztahu mezi lidmi a Nebesy v období katastrof před příchodem „pravého vládce“. Svědčí o tom mj. fakt, že Zhang Lu nikdy nepřijal titul krále, přestože ho k tomu jeho poddaní přemlouvali a přestože se mu prý dostalo příznivého znamení Nebes v podobě nálezu nefritového pečeti. Loajalita vůči císaři se silně projevuje např. v *Protokolu dvanácti set hodnostíářů*.⁸⁴

Nebeští mistři také neslibují svým členům rovné rozdělení majetku – *Xiang'er* obhajuje rozdělení lidí na bohaté a chudé a pozdější texty, ovlivněné buddhismem, jako *Protokol vnějších registrů*, tento fakt vysvětlují principem reinkarnace a karmické odplaty.⁸⁵ Nicméně teoreticky dávala církev nebeských mistrů rovné šance adeptům všech majetkových tříd, včetně otroků, k dosažení vysokého stupně zasvěcení a postavení v církvi. Nesmíme však zapomínat, že kariéru v církvi mohl udělat jen člověk gramotný, tj. člověk z rodiny s vyšším společenským postavením, protože stupně zasvěcení souvisely s předáváním posvátných textů, jež adept musel ovládnout.⁸⁶

K mesianismu a kultu Li Honga byli nebeští mistři spíše zdrženliví a někdy i nepřátelští, ale i v rámci jejich tradice existovali některé okrajové proudy, které k mesianismu inklinovaly. Např. v okolí Chengdu se vytvořil kult kolem mocného klanu Li, který byl součástí tradice nebeských mistrů už od dob Zhang Lua. V r. 306 se Li Xiong 李雄 z této rodiny prohlásil za císaře nové dynastie Cheng 成, kterou jeho potomek přejmenoval na Han 漢. Stát byl r. 347 zničen dynastií Jin, avšak i poté v regionu probíhala různá povstání loajalistů rodu Li (jedním z jeho hlav byl Li Hong z Hanzhongu).⁸⁷ Literární památkou tohoto kultu je báseň *Laoziovy neomezené proměny*.⁸⁸ Texty nebeských mistrů z jiných regionů do pátého století o Li Hongovi přímo nehovoří, ale někdy

⁸⁴ Viz Liu Lin, „San Zhang Wudoumi dao de yi bu zhongyao wenxian – ‘Zhengyi fawen jingzhang guanpin’“ (1989).

⁸⁵ *Taishang wailu yi* 4b.

⁸⁶ Kleeman (2010), str. 421. Lidé měli pomocí studia stoupat v hierarchii „dobrý člověk a občan“ 善人良民, „moudrý člověk“ 賢人, „světec“ 聖人, „člověk Daoa“ 道人, „nesmrtelný“ 仙人, „dokonalý“ 真人, „velký božský člověk“ 大神人 a „božský člověk vládoucí qi“ 委炁神人. Viz *Zhengyi fawen taishang wailu yi* 4a.

⁸⁷ Tamtéž, str. 233.

⁸⁸ Seidel (1970), str. 228. *Laozi bianhua wuji jing* přeložil A. Dudink, „The Poem *Laojun bianhua wuji jing*“ (2000). Dudink báseň datuje do roku 357.

zmiňují pana Li jakožto vyslance Pána Laoa. V pátém století kult Li Honga dál rozpracovávají *Zhao Shengova ústní poučení*⁸⁹ a apokalypticky laděná sektářská *Kniha vyvolávání božstev*.⁹⁰ Podle názoru Anny Seidel ale kult Li Honga v rané církvi rozhodně nepředstavoval hlavní proud učení.

Přesto na nebeské mistry politická elita doby často pohlížela jako na podvratné živly – už o Zhang Luovi se v kronikách mluví jako o „rýžovém banditovi“ (*mizei* 米賊, o významu rýže pro nebeské mistry se zmíním níže). K rebelantské pověsti přispělo také povstání Sun Ena 孫恩, které vypuklo r. 399 a trvalo přes deset let. Sun En se hlásil k nebeským mistrům, respektive jejich učení využil jako svou politickou ideologii. Členové hnutí se nazývali „dlouho žijící“. Jeho nepřítelem byl rod Sima, který vládl ve státě Východní Jin a vůči němuž byla předpojatá značná část populace. Útoky Sunových lidí směřovaly proti úředním budovám v okolí Kuaiji 會稽 (u dnešního Hangzhou). Sun zemřel již r. 402, ale povstání pokračovalo dál pod vedením Lu Xuna 盧循. Hnutí však nikdy nevybudovalo fungující komunitu, podobnou té v Hanzhongu.⁹¹

2.5 Světonázor

Vytvořit si obecnou představu o tom, jak nebeští mistři pojímali otázky života, smrti, světa a lidské úlohy v něm, není snadné, protože dochované texty většinou předávají jen pokyny k rituálním úkonům, v lepším případě příkazy a zákazy týkající se běžného života. I z takových zdrojů ale určitý světonázor vysvítá.

2.5.1 Kosmologie

Nebeští mistři přebírají vidění světa, které známe již z dynastie Han. Svět je rozdělen na tři úrovně – Nebesa, země a člověk. Nebesa (*tian* 天) byla pojímána nejen jako fyzická obloha a protipól země, ale také jako božská bytost (respektive kolektiv božských bytostí, vyjadřující určitou vůli) podle jejíchž principů se řídí, nebo lépe má řídit, celý svět.⁹² Podle tradice Huang–Lao, která u dvora dominovala na počátku dynastie Han, měl vladař vykonávat rituální aktivity podle sezónních příkazů (*yueling* 月令), aby svou vládu uvedl do souladu s přírodními (nebeskými) cykly.

⁸⁹ DZ 1003. viz Seidel (1970), str. 240.

⁹⁰ Viz Mollier *Une apocalypse taoïste du Vème siècle* (1990).

⁹¹ Hendrichske (2010), str. 141 a 157.

⁹² Viz Major, *Heaven and Earth in Early Han Thought: Chapters Three, Four and Five of the Huainanzi* (1993).

Konfuciáni u hanského dvora, počínaje Dong Zhongshuem 董仲舒 (179–204), přijali představu, že Nebesa reagují na činnost člověka a svou vůli projevují prostřednictvím dobrých (*xiang* 祥) a špatných (*xiong* 凶) znamení – nejčastěji počasím, přírodními pohromami a astronomickými jevy, ale také zázračnými událostmi.⁹³ V konceptu Nebes se tak protínala představa neměnného přírodního zákona s aktivním božstvem, kladoucím důraz na morální chování. V taoistickém pojetí byla Nebesa organizována podobně jako císařský dvůr. V jeho čele stál Nejvyšší pán Lao (*Taishang Laojun* 太上老君) a pod ním vojenské a civilní úřady.

Celý svět a vše, co je v něm obsaženo, podle taoistů tvoří a proniká *qi* 氣 – „dech“, „pneuma“, či „energo–materie“.⁹⁴ Do této, za dynastie Han rozšířené, představy vložili nebesští mistři zásadní dualismus tím, že *qi* rozdělili na „dobrou“, neboli „ortodoxní“ či „správnou“ (*zheng* 正氣) a na „zatuchlé“ (*guqi* 故氣)⁹⁵ či „heterodoxní *qi*“ (*xieqi* 邪氣). Tento dualismus souvisí s rozdělením Nebes na devět úrovní – dobrá *qi* je *qi* ortodoxních božstev horních Tří nebes (*Santian* 三天) a zvětralá *qi* tvoří demony, respektive staré bohy panteonu Šesti nebes (*Liutian* 六天).⁹⁶ Panteon Šesti nebes je, stručně řečeno, panteon božstev, která byla uctívána před novým příchodem Pána Laoa (*xin chu Laozi* 新出老君). Pán Lao je podle nebeských mistrů bůh existující od vzniku světa, je ztělesněním Daoa, tedy prazdroje všehomíra, a v historii se čas od času ukazuje v lidské podobě jako rádce moudrých panovníků. Laozi, autor textu *Daode jing*, je pouze jedním z řady těchto avatarů.

Novým příchodem Pána Laoa se rozumí jeho zjevení v r. 142 na hoře Heming a předání nového náboženství, zmíněné „Smlouvy s mocnostmi Ortodoxní jednoty“, prvnímu nebeskému mistru Zhang Daolingovi. Hlavní úlohou tohoto nového náboženství mělo být potírání nečistých démonů Šesti nebes pomocí magických sil obsažených v textech, které Zhang od Pána Laoa obdržel. Proto se tradici přezdívalo také „cesta duchů“ (*guidao* 鬼道). Svět je v představách taoistů plný démonů, z nichž někteří škodí (především nemocemi) a mají být ovládnuti lidmi (k tomu slouží texty typu *Narřízení pro demony Paní Modré*) a jiní slouží silám Ortodoxní jednoty.⁹⁷

Qi se kromě rozdělení na dobré a zatuchlé dělí do několika vrstev. Ortodoxní *qi* přináležejí Třem nebesům a proto se dělí na tři druhy – tajemné (*xuan* 玄), původní (*yuan* 元) a počáteční (*shi* 始).⁹⁸ Další šest druhů *qi* vychází ze spodních Šesti nebes a dohromady tak vzniká devět *qi*. V

⁹³ Viz např. Loewe, *Chinese Ideas of Life and Death: Faith, Myth and Reason in the Han Period* (1982).

⁹⁴ Anne Cheng překládá také jako „životní popud či energie, která oživuje celý vesmír“. Nebudu tento pojem nadále převádět do češtiny s ohledem na obtížnosti jeho překladu a jeho obecné známosti.

⁹⁵ Ve významu „staré, opotřebované“. Bokenkamp (1997) překládá jako „stale pneumas“.

⁹⁶ Liu Lin (1989).

⁹⁷ Kleeman, „Daoism in the third Century“ (2007), str. 25.

⁹⁸ První zmínky o tom v *Dadao jia lingjie*. Je možné, že tři *qi* odpovídají Třem úřadům.

taoismu je makrokosmos vždy ve shodě s mikrokosmem a vzájemně na sebe působí, a tak devět *qi* odpovídá pěti útrobám, šesti tělesným orgánům a různým tělesným bohům. Ty popisuje *Vzácný spis o vnější krajině Žlutého dvora* jako různě oděné a žijící v těle coby mikro–krajině.⁹⁹

Svět se v pojetí taoistů vyvíjí v určitých fázích. Dějiny se dělí na tři úrovně („vyšší, prostřední a nižší minulost“ *shang* 上, *zhong* 中 a *xia* 下古), vyznačující se sestupem od Zlatého věku Tří osvícených a Pěti císařů (*Sanhuang wudi* 三皇五帝) až k dekadentní současnosti, kdy svět terorizují síly Šesti nebes a lidé jim ve své hlouposti ještě slouží. Tato situace nutně spěje ke světové katastrofě, ale nový příchod Pána Laoa dává naději na záchranu té části populace, která vstoupí do „čisté smlouvy“ úmluvy? (*qingyue* 清約) se silami Ortodoxní jednoty a stane se tak „vybraným lidem“ (*zhongmin* 種民) budoucích pokolení.¹⁰⁰

2.5.2 Morální pravidla

Barbara Hendrichske tvrdí, že hlavní hodnotou, na které stojí celý systém myšlení nebeských mistrů (něco jako „obřadnost“ *li* 禮 pro konfuciány), je život – *ming* 命 (překládá se také jako „osud“).¹⁰¹ Motivací pro morální chování je prodloužení vlastního života a také život po smrti ve smyslu přenesení jména věřícího ze seznamu mrtvých do seznamu živých (tyto seznamy vede nebeská kancelář, *tiancao* 天曹). Nebesa trestají člověka za hříchy zkracováním jeho života. Zákazy, které obsahují *Nariadení pro demony*, nikdy neopomíjejí upozornit člověka, o kolik času mu který přestupek zkrátí život. Čas je tu počítán v jednotkách *suan* 算, odpovídajících jednomu až deseti dnům (podle různých pramenů). Ctnostné jednání vede k hromadění životních a duchovních sil (*jing* 精 a *shen* 神).

Dao má o člověku přehled díky informátorům, jimiž jsou božstva, která sídlí v půdě, v lidském příbytku i v samotném těle člověka. Tito informátoři pečlivě zaznamenávají lidské hříchy i zásluhy. *Příkazy a zákazy pro rodiny velkého Daoa* mluví o nebeské síti, ve které je člověk lapen jako ryba. Aby člověk v síti neuvízl, musí dodržovat příkazy (*ling* 令) a zákazy (*jie* 戒). Známe devět a sedmadvacet napomenutí, která se objevují v textu *Xiang'er* a v *Příkazech a napomenutích rodinám velkého Daoa* a dalších dvaadvacet z *Nariadení pro demony Paní Modré*. Ponecháme-li stranou prvních devět příkázání, která se vymykají zdůrazňováním pouček z textu *Laozi*,¹⁰² můžeme

⁹⁹ Kleeman (2007), str. 26.

¹⁰⁰ Viz např. *Nüqing guilü* 5.1. Nejucelenější pojetí dějin předkládá *Santian neijie jing*, překlad viz Bokenkamp (1997).

¹⁰¹ Hendrichske (2000), str. 148. Tento názor zakládá na studiu textu *Xiang'er*.

¹⁰² Člověk se má zdržet falešnosti (無為 interpretuje jako 無偽), zachovat si ohebnost a slabost, udržet si ženskou

ducha ostatních shrnout zhruba takto: Morální příkazy a zákazy se v nich kombinují s radami, jak hospodařit s *qi* – člověk má hromadit „životní sílu“ *jing* 精 (která je v podstatě zhuštěným *qi*) a nemá jí plýtvat.¹⁰³ Zákazy kladou důraz na to, aby se člověk uskromnil, nevyvyšoval se nad ostatní a netoužil po majetku, aby se zbavil škodlivých emocí, jako je hněv a touha, aby se vyvaroval studia heterodoxních nauk a překrucování učení Daoa a aby nezabíjel zvířata. Důraz se klade na sepětí rodiny a obce, na pomoc slabším a na konání dobrých skutků. Velmi tvrdě Nebesa trestají zneužívání sexuálních rituálů pro vlastní uspokojení a sektářství a zakazují též volný pohyb osob bez nahlášení autoritám, konzumaci masa a alkoholu a vyžrazení tajných nauk nepovolaným osobám.¹⁰⁴

Samotná společenská morálka je principech hanského konfuciánství, které v raném středověku již sdílela celá čínská společnost a které byly dětem vštěpovány výchovou. Stejně jako u konfuciánů mezi všemi ctnostmi vede synovská oddanost (*xiao* 孝).¹⁰⁵ Na druhé straně např. *Xiang'er* konfuciány kritizuje a poukazuje na to že jimi hlásaná morálka selhává, jelikož je založena na pozemské odměně a společenském uznání místo na principech transcendence.¹⁰⁶

2.5.3 Posmrtný život

Otázka zásvětní existence je klíčová pro čínské náboženství obecně a stejně tak i pro taoismus. V tradičním pojetí se lidský jedinec po smrti rozkládá na duše *hun* 魂, které se stávají předmětem uctívání v chrámech předků a od kterých si potomci vyprošovali požehnání, a na duše *po* 魄, které byly pohřbívány společně s tělem a z nichž se mohli stát obtížní démoni.¹⁰⁷ Z mrtvých, obývajících půdu, se měla stávat místní božstva, kterým bylo třeba obětovat. Už pozdně hanské texty pro zabezpečení hrobů ukazují, že podsvětí mělo v čínských představách charakter byrokraticky spravovaného panství, které ovládají božstva se šlechtickými tituly a ve kterém se od nově příchozích mrtvých vybírají daně a robota, případně se uvrhávají do žalářů (pod horou Tai 泰 nebo

stránku, pasivitu, neusilovat o slávu, zůstat čistý a klidný, konat dobré skutky, zbavit se tužeb, umět přestat a být spokojen a poddat se ostatním. Bokenkamp (1997), str. 47–58.

¹⁰³ Tamtéž.

¹⁰⁴ Viz tamtéž a Kleeman (2007).

¹⁰⁵ *Taiping jing* požaduje v rámci synovské oddanosti po synech, aby svým rodičům nabízeli elixíry nesmrtelnosti. Kaltenmark (1979).

¹⁰⁶ Bokenkamp (1997), str. 48–58.

¹⁰⁷ Podle Lothara von Falkenhausena, „Sources of Taoism: Reflections on Archeological Indicators of Religious Change in Eastern Zhou China“ (1992). Cituje Nickerson (1996). Duše *hun* jsou podle Ge Honga tři a duši *po* je sedm. Viz Ware, *Alchemy, Medicine, and Religion in the China of A.D. 320: The Nei P'ian of Ko Hung* (1966).

v blízké Pelyňkové vesnici *Haoli* 蒿里).¹⁰⁸

Z tohoto pojetí vychází i představa taoistů. Podle nich člověk po smrti předstupuje před soud Tří úřadů (Nebes, země a vody), které ho za jeho hříchy mohou uvrhnout do žalářů (nejčastěji pod horami Taishan či Fengdu 酆都). Tyto podsvětní žaláře spravují božstva Šesti nebes a provádí tu vyšetřování a mučení. Mrtví jsou dotazováni na skutky svých živých příbuzných a pokud živí hřeší, mrtví jsou vysláni, aby jim škodili – tomu se říká „zásahy démonů“ *guizhu* 鬼注. K zásahům duchů dochází i tehdy, když dojde k chybám v podsvětní úřední agendě.¹⁰⁹

Aby nedošlo k „zásahům duchů“, bylo třeba dodržovat různá pravidla a tabu, týkající se umístění hrobu, protože kopání do země ruší duchy země a může být důvodem ke stíznostem v záhrobí.¹¹⁰ Samotný pohřeb byl prostý, nebožtík byl vložen do pytle a jednovrstvé rakve a měl být uložen mezi svými souvěrci.¹¹¹ Od starověku provázely smuteční rituály exorcistická opatření proti vlivu démonů a znečištění smrti. Hroby byly vybavené vším, co mohl nebožtík v zászvěti potřebovat, aby neměl důvod hrob opouštět. K odehnání znečišťujícího vlivu smrti působili u hanského dvora „mistři světových stran“ (*fangxiang shi* 方相氏), kteří vedli média a asistovali u šlechtických pohřbů a před novým rokem prováděli velký exorcismus *nuo* 儺. Taoisté funkce mistrů směřu převzali a přeměnili v rity spásy, neboť v jejich pojetí nešlo jen o vyhnání nespokojených démonů a utišení země (*jietu* 解土), nýbrž o vysvobození (*jie* 解) duší zesnulých z podzemních žalářů. Kam směřovaly vysvobozené duše není jisté, ale dá se předpokládat jejich přemístění do některého z rájů jako jsou na západě mytická hora Kunlun 崑崙 a na východě ostrovy Penglai 蓬萊.¹¹² Komentář *Xiang'er* popisují spásu jako „odloučení se od mrtvoly“ (*shijie* 屍解) a odchod do „oblasti Nejvyšší Temnoty“ (*taiyin* 太陰) na severu, kde lidé dosahují pročištění a znovuoživení ve formě, v níž nikdy nezaniknou.¹¹³

Spása mrtvých duší nebyla důležitá jen pro samotné mrtvé, ale měla přímý vliv na život jejich potomků. Ti vykonáváním rituálů vysvobození mrtvých nejen hromadili vlastní zásluhy, ale také se zbavovali hříchů, které zdědili po svých předcích. Představa dědičnosti hříchů (*chengfu* 承負) a

¹⁰⁸ Viz např. Lomová a Yeh, *Ach běda přeběda! Oplakávání mrtvých ve středověké Číně* (2004).

¹⁰⁹ Nejucelenější představu o zászvěti z raných textů poskytuje *Almanach zpráv mistra Chisonga*, který je však již ovlivněn buddhismem. Mluví o peklech, v nichž je člověk „očištěn“ (proces je nazýván „tavení [rudý]“ *lian* 煉). Vězení jsou umístěna pod pěti posvátnými horami. Pod horou Fengdu sídlí pekla Nüqing a Xuandu. Protiváhou peklům je pět rájů na každé světové straně. Peter Nickerson, „The Great Petition for Sepulchral Complaints“, in Bokenkamp (1997), str. 230–274.

¹¹⁰ Nickerson (tamtéž) vychází ze studia Wang Chonga, který podává svědectví o rituálu „usmiřování půdy“ (*jietu* 解土), respektive démonů, kteří v půdě sídlí (kapitola 75, *Jiechu* 解除), a ze studia textů k zabezpečení hrobů, viz pozn. č. 24.

¹¹¹ Kleeman (2010), str. 429 a 434.

¹¹² Nickerson in Bokenkamp (1997).

¹¹³ Bokenkamp (1997), str. 380–5. a Kirková, „Představa nesmrtnosti *xian* v taoismu v prvních staletích našeho letopočtu“ (2003), str. 125.

obecné provázanosti osudů mrtvých a živých vychází nejspíše z principů kolektivní odpovědnosti za zločiny, které fungovaly v čínském právu.¹¹⁴

2.5.4 Dlouhověkost, nesmrtelnost a pěstování životních sil

Pro taoismus obecně je typický důraz na rozvoj těla i ducha, který má pomoci adeptovi v dosažení dlouhověčnosti. Už z období Válčících států a zejména z doby dynastie Han máme doloženy snahy kouzelníků (jako byli *fangshi* 方士) o výrobu elixíru, který by člověku zajistil nesmrtelnost či transcendenci (*xian* 仙). Ideál *xian* znamenal zachování duchovní i tělesné složky člověka a prodloužení jeho pozemského života. Na druhé straně byl spojován s opuštěním lidského světa a vystoupením na Nebesa.¹¹⁵ Rané taoistické spisy jako *Guanzi* a *Zhuangzi* zase zmiňují techniky dechových cvičení, které mají vést k transcendenci. *Zhuangzi* nesmrtelné (pro něž užívá názvů *xian* 仙, *zhiren* 至人, *zhenren* 真人, *shenren* 神人 a *shengren* 聖人) líčí jako bytosti, které nepotřebují jíst, živí se jen větrem a rosou, šplhají po větru a mlze, létají vzduchem na dracích a toulají se volně po celém světě. Když je takový život omrzí, vystoupají na Nebesa.¹¹⁶

Co se týče podobných snah u raných hnutí náboženského taoismu, v *Knize Velkého míru*, spojené s hnutím Žlutých turbanů, se píše o využívání lékařských substancí. Avšak podle dochovaných pramenů se nebeští mistři ve svých počátcích nezabývali výrobou elixírů, dokonce brojili proti jejich užívání. Místo toho otázku délky života a transcendence posunuli do čistě morální roviny (viz kapitola „Morální pravidla“). Ge Hongův příběh o Zhang Daolingu jakožto hledači elixíru, který mu nakonec předal sám Pán Lao, se tedy nejspíše neshoduje s viděním prvního nebeského mistra v rané církvi a je pravděpodobně ovlivněno jižní školou taoismu, silně zakořeněné v tradici hanských *fangshi*. Nicméně Ge Hongovo dílo se stalo kánonem i pro nebeské mistry a v době Kou Qianzhia byl příběh Zhang Daolina jako alchymisty asi již obecně přijímán.

I nejstarší prameny nebeských mistrů jako je *Xiang'er* však hovoří o dalších technikách sebekultivace, jako je duchovní koncentrace či meditace.¹¹⁷ Jejich součástí mohli být, soudě podle

¹¹⁴ Princip *chengfu* se objevuje i v *Knize Velkého míru*, viz Hendrichske, str. 141.

¹¹⁵ Viz Kirková (2003). Kirková rozebírá Ge Hongovo (284–364) pojetí, které nesmrtelnost chápe jako přirozenou proměnu člověka ve vyšší bytost, a ne jako ryzí transcendenci, jak ji chápe západní myšlení. Podle Ge Honga musí být člověk, který usiluje o nesmrtelnost, obdařen osudem nesmrtelného. Adept nesmrtelnosti se podle něj musí vzdý světské kariéry, odejít na opuštěné místo a věnovat se osobnímu usilování a kultivaci života. Oproti svým hanským předchůdcům Ge Hong nadřazuje nad oběti božstvům morální chování jako nezbytné východisko osobní kultivace.

¹¹⁶ Např. třetí kapitola z „Vnitřních kapitol“ *Zhuangzi* mluví o *zhiren*, *shenren* a *shengren*. Kapitoly 4 a 19 z „Vnějších kapitol“ mluví o *xian*. O *zhenren* nacházíme zmínky v první kapitole „Vnitřních kapitol“ a v šesté kapitole „Vnějších kapitol“. Český Oldřich Král, *Mistr Čuang: Sebrané spisy* (2008).

¹¹⁷ Bokenkamp přirovnává meditační techniky *Xiang'er* ke kapitole *Xinshu* v textu *Guanzi*. Bokenkamp (1997), str. 41.

Knihy Velkého míru, vizualizace barev a tělesných božstev.¹¹⁸ Oba texty prohlašují meditaci za techniku odstraňující hříchy a tím pádem prodlužující život.

2.6 Vztah k lidovému náboženství

Zmínili jsme už podobnost nebeských mistrů a dalších hnutí v době dynastie Han, ale podívejme se nyní obecně na vztah této církve k běžným kultům, které byly provozovány mezi čínským lidem. Pojmem lidové náboženství se rozumí souhrn náboženských představ a praktik, které fungovaly v Číně mimo státní a institucionální kulty, jako je taoismus a buddhismus. Jejich hlavními prvky jsou sdílení obětovaného masa a alkoholu s božstvy či předky a účast médií, zprostředkovávajících komunikaci s uctívanými subjekty.¹¹⁹ Z těchto kultů však často v mnohém vycházely, nebo se jimi nechávaly obohacovat kulty institucionální. Vládl tak mezi nimi dialektický vztah, v němž se státní, buddhistické a taoistické struktury snažily omezit vliv lidového náboženství, ale zároveň se nemohly ubránit jeho všudypřítomnému vlivu.

Jak ukázal R. A. Stein, taoisté měli tendence chovat se k lidovým praktikám velmi podobně jako státní instituce, které si tradičně přivlastňovaly autoritu nad božskými silami a náboženskými projevy lidu.¹²⁰ Státní úřady čas od času likvidovaly chrámy místních bohů ve jménu konfuciánské ideologie. Kulty určené k likvidaci se nazývaly „nepřiměřenými kulty“ (*yinsi* 淫祀). *Kniha obřadů* je definuje jako oběti takových obětí, které nepřísluší danému společenskému stavu, a obětování těm, kterým se obětovat nemá.¹²¹ Každá společenská vrstva měla vyměřen určitý úsek rituálních povinností, který neměla překračovat — Syn Nebes byl oprávněn obětovat Nebesům a zemi, lenní knížata obětovala na oltářích půdy a vysocí hodnostáři božstvům pěti směrů. Kromě toho císař i lenní knížata obětovali božstvům významných hor a řek.¹²² Moc Syna nebes byla vnímána jako vyšší než moc pozemských bohů, a proto císař mohl místní bohy povyšovat a dávat jim šlechtické či vojenské tituly, nebo naopak ničit jejich chrámy. Ilustrativní je případ císaře Huana, který r. 165 založil oficiálně kult Laozia a nedlouho poté zničil místní chrámy předků. Boj státu proti médiím *wu* probíhal kontinuálně od doby Válčících států (475–221 př. n. l.).

Taoisté se vůči lidovým kultům chovali se stejnou suverenitou jako Syn Nebes, přičemž se

¹¹⁸ Kaltenmark (1979), str. 41—2.

¹¹⁹ K esenci čínského náboženství viz např. Jordan Paper, *The Spirits are Drunk. Comparative Approaches to Chinese Religion* (1995).

¹²⁰ Stein, „Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Century“ (1979).

¹²¹ *Liji*, kapitola „*Quli*“ 119: 凡祭, 有其廢之莫敢舉也, 有其舉之莫敢廢也. 非其所祭而祭之, 名曰淫祀. 淫祀無福. 天子以犧牛, 諸侯以肥牛, 大夫以索牛, 士以羊豕. 支子不祭, 祭必告于宗子.

¹²² *Liji*, kapitola „*Wangzhi*“ 28: 天子祭天地, 諸侯祭社稷, 大夫祭五祀. 天子祭天下名山大川: 五岳視三公, 四瀆視諸侯. 諸侯祭名山大川之在其地者.

stejně jako císaři zaštiťovali spojenectvím s Nebesy. „Smlouva s mocnostmi ortodoxní jednoty“, kterou podle legendy Zhang Daoling na hoře Heming převzal od Pána Laoa, jej opravňovala vyhánět démony Šesti nebes a nahradit je kultem Tří nebes, která reprezentovala novou ortodoxii. To lze interpretovat jako vyhlášení války lidovým kultům a médiím a vskutku jsou zaznamenány případy ničení místních svatyní.¹²³ Lu Xiujing v pátém století v naprosté shodě s *Knihou obřadů* káže proti tomu, aby lidé obětovali duchům, kteří nejsou „jejich vlastní“, tj. nejsou jejich předkové.

124

Nicméně realita nebyla ani v tomto případě černobílá. „Komunikace s heterodoxními (silami)“ byla sice zavržována už v komentáři *Xiang'er*, ale jen tehdy, když se božstva a duchové krmili jídlem.¹²⁵ Jak bylo řečeno výše (kapitola „Vývoj rané církve“) raní nebeští mistři do svých praktik nejspíše zapojili i prvky lokálních kultů v Sichuanu. Stein poukazuje také na to, že se mezi sebou různí taoisté vzájemně obviňovali ze služby lidovým božstvům (na příkladu rodiny Xu v Jižní Číně, která založila školu Vrcholné čistoty, ale původně náležela k nebeským mistrům).¹²⁶ Nutně tu tedy musela existovat určitá míra tolerance k tradičním lidovým kultům, která je nejlépe doložená v případě uctívání předků, božstev oltářů pudy (*she* 社) a jejich domácích kolegů, božstev ohniště (*zaoshen* 灶神).¹²⁷ Božstva pudy a domácí bůžkové ohnišť byla tradičně spjata s dušemi mrtvých (viz pozn. č. 24) a v systému Tří nebes jim byla přidělena kontrolní funkce zapisování hříchů a dobrých skutků, o nichž pak spravovala vyšší instance (viz kapitola „Stupně zasvěcení a registry“).¹²⁸ Božstva, která upadla v nemilost, byla původně nejčastěji duchy mocných osob, kteří zemřeli násilnou smrtí – např. Lu Xiujing vytýká taoistům uctívání padlých generálů, jejichž duchové se živí krví z obětí a škodí lidem.¹²⁹ Pronikání lidových kultů mezi taoisty dokazují i buddhistické polemiky jako je *Pojednání o dvou učeních* (*Er jiao lun* 二教論), v němž se píše, že taoisté obětují božstvům pudy a ohnišť při rovnodennostech a uctívají stejné bohy jako prostý lid.¹³⁰ Stein uzavírá, že rozdíl mezi lidovými kulty a raným taoismem netkví v kvalitě, ale v kvantitě vykonávaných obětí – taoisté se snažili o určitou střídmost, opak „nepřiměřenosti“ *yin* 淫.

¹²³ Tamtéž, str. 68. Stein také zmiňuje případ Luan Baa 樂巴, který miloval Dao a ničil domácí kulty (房祀). Díky „taoistickým technikám“ (道術), které ovládal, se nebál trestat místní božstva (鬼神). Tamtéž, str. 79.

¹²⁴ *Lu xiansheng daomen kelüe*.

¹²⁵ Stein (1979), str. 61.

¹²⁶ Stein (1979), str. 55–6.

¹²⁷ Explicitně to vyjadřuje text jižní tradice (dynastie Liu–Song) *Vnitřní objasnění Tří nebes*, *Santian neijie jing* DZ 1205.

¹²⁸ Také u Kou Qianzhia, viz kapitola „Předávání církevních titulů“.

¹²⁹ Tamtéž, str. 59. Fenomén uctívání duší těch lidí, kteří byli zavražděni, nebo si sami sáhli na život, se vine celou čínskou historií. Duše takových lidí akumulují velkou „moc“ *ling* 靈, která může způsobovat velké katastrofy, ale i sesílat lidem štěstí. Proto je třeba si taková božstva naklonit. Viz k tomu Stephan Feuchtwang *Popular Religion in China: The Imperial Metaphor* (2001).

¹³⁰ Stein (1979), str. 71.

Obtížné je také vymezit vztah mezi taoisty a jejich staršími konkurenty – médii *wu*, protože obě skupiny se zabývaly komunikací s duchy a božstvy. Podle Kleemana dokonce spiritismus mezi nebeskými mistry fungoval jako princip výběru náboženských funkcionářů a také při psaní posvátných knih. Svědčí o tom zavedení funkce „rozhodčí ve věcech *qi*“ (*jueqi* 決氣), který měl podle něj posuzovat pravdivost výroků médií.¹³¹ Zhang Lu, jeho matka a další taoisté měli podle kronik ovládat „cestu duchů“ (*guidao* 鬼道), což je v očích literátské třídy muselo začleňovat do skupiny lidových extatiků. Lze tu však najít určité rysy, které obě skupiny oddělují – nebeští mistři tíhnou k pseudo-byrokratickému stylu komunikace s vymezeným panteonem božstev, jejímž cílem je získávání požehnání a odhánění katastrof, kdežto média podléhají nekontrolovatelné posedlosti božstvy – duchy, vyžadujícími oběti masa a alkoholu.¹³² Techniky taoistů se v tomto kontextu podobají spíše praktikám kouzelníků *fangshi*, kteří působili u dvora Předních Hanů (206 př. n. l. – 9 n. l.).

2.7 Byrokratický aspekt myšlení nebeských mistrů

Přestože organizace nebeských mistrů konkurovala hanskému uspořádání (viz kapitola „Organizace rané církve“), současně ho do značné míry kopírovala a čerpala z jeho titulů a struktur. Podle Petera Nickersona má čínská státní a taoistická posvátná byrokracie tyto společné rysy: Existuje v nich systematická hierarchie titulů a hodností, používají se typicky byrokratické termíny a komunikace mezi jednotlivými úřady je zprostředkována psanými dokumenty.¹³³

Názvy základních funkcí, jako jsou „obřadníci“ *jijiu* 祭酒 a „diecéze“ *zhi* 治 figurují už v hanském systému a běžným označením kněží je „hodnostář Daoa“ *Daoguan* 道官. Lidské byrokratické struktury byly ve styku s božstvy, která rovněž zastávala správní funkce. Kněží vládli pomocným božstvům, nazývaným „civilní a vojenští úředníci“ (*libing* 吏兵), nebo prostě „hodnostáři“ (*guan* 官), jejichž pomocí komunikovali s „nebeskými kanceláři“ (*tiancao* 天曹) a podsvětními „Třemi úřady“ (*Sanguan* 三官). Protokol dvanácti set hodnostářů připisuje božstvům tituly jako „správce zásluh“ (*gongcao* 功曹)¹³⁴, „správce ritů“ (*jianyi dafu* 諫議大夫), „jeden ze tří zemských starších“ (*guosanlao* 國三老),¹³⁵ „vrchní lékař“ (*taiyi* 太醫), „správce městských úřadů“

¹³¹ Kleeman (2010), str.417–8.

¹³² Nickerson, „Taoism, Death, and Bureaucracy in Early Medieval China“ (1996), str. 47.

¹³³ Tamtéž.

¹³⁴ Tento titul byl v době dynastie Han a Severních a jižních dynastií používán pro ministerstvo veřejných prací. Hucker (1985).

¹³⁵ V dějinách čínského správního aparátu se vyskytovaly dva tituly podobné tomuto – *guolao* 國老 a *sanlao* 三老.

(*duguan congshi* 都官從事),¹³⁶ „přední velitel vojsk“ (*qian sima* 前司馬) a „zadní velitel vojsk“ (*hou sima* 後部司馬), které se podobají titulům hanským.¹³⁷

Komunikace s božstvy rovněž probíhala podle úředního protokolu (*keyi* 科儀) prostřednictvím písemných zpráv (*zhang* 章, viz kapitola „Posílání zpráv“), které jazykem a formou napodobovaly úzus úředních textů. Proto bylo pro taoistické kněží bezpodmínečně nutné umět číst a psát. Z toho vyplývá, že v čele hnutí stála společenská elita, aristokracie. Naprosto zásadní hodnotu měla pro taoisty přesná informovanost o stavu obyvatelstva a zanesení jmen taoistů do „matrik“ (*ji* 籍), které byly předávány nebeským úřadům. Kdo v těchto seznamech nebyl, nemohl počítat se spásou, a proto kněží vyžadovali seznamy členů od každé domácnosti (*zhailu* 宅錄, viz kapitola „Kontrola obyvatelstva a vybírání daní“). Taoistická soteriologie se rovněž opírala o právníké termíny, jako je „vina“ (*zui* 罪, jinde překládám jako „hřích“),¹³⁸ nebo „přestupek“ (*guo* 過), to jest přestoupení „zákona“ (*fa* 法) či „nařízení“ (*lü* 律, mj. označení pro buddhistickou řádovou disciplínu, *vináju*), za něž je člověk po smrti uvržen do „žalářů“ (*yu* 獄) či do „vyhnanství“ (*zhe* 謫).¹³⁹

Byrokratický aspekt však lze nalézt také ve státních kultech, a to minimálně od dob dynastie Shang (asi 18.–12. století). Organizovali je dosazení úředníci a vždy byly spojeny s písemnou dokumentací.¹⁴⁰ Čínský stát sám o sobě měl posvátnou povahu, neboť v jeho čele stál Syn nebes (*tianzi* 天子), potomek dynastie, již byl svěřen „mandát nebes“ (*tianming* 天命). Jak panovník, tak jeho hodnostáři šířili kolem sebe charizmatickou sílu *de* 德, která měla bez užití násilí přitahovat a pacifikovat obyvatelstvo a zahánět chaotické síly, jako jsou cizinci a démoni.¹⁴¹ Zdá se, že nebeští mistři ve své organizaci, rituálních praktikách a představách božstev napodobovali byrokratické prvky právě kvůli magické moci, která ze státních struktur v očích čínského lidu přirozeně vyzařovala. Nickerson píše, že byrokratizace náboženství je podle Nickersona odpovědí na extatické a orgiastické prvky lidového náboženství.¹⁴²

Guolao či „zemský starší“ byli vysloužilí ministři s titulem *qing* 卿 nebo *dafu* 大夫. *Sanlao* byli za dynastií Qin a Han tři fáze vysokého věku, nejspíš od padesáti, šedesáti a sedmdesáti let výše. Titul byl polo-oficiálním označením pro místní velitele v okresech *xian*, měl jím být člověk s dobrými vlastnostmi starší padesáti let. Viz Hucker (1985), str. 399. Oproti tomu Stein (1979) překládá *guosanlao* jako „trojnásobný zemský starší“.

¹³⁶ Za dob Severních a jižních dynastií se názvem *duguan*, nebo *duguancao* 都官曹 označovalo ministerstvo spravedlnosti. Za dynastie Han šlo o místní úřad v hlaním městě. Hucker (1985).

¹³⁷ Liu Lin (1989). Podobné tituly lze najít i na nápisech pro zabezpečení hrobů, viz pozn. č. 24.

¹³⁸ Slovo *zui* překládám jako hřích, protože jde o vinu, která má platnost i v zázvěti a kterou nesoudí lidské, ale nebeské soudy.

¹³⁹ Lagerwey (2007) překládá *zhe* jako „exile“. Slovo původně znamená degradování úředníka do nízké funkce daleko od císařského dvora. Jak uvidíme v kapitole „Zprávy a spása mrtvých“, nebeští mistři konali rituály, které měly předky povýšit do vyšších funkcí u nebeského dvora.

¹⁴⁰ Nickerson (1996), str. 51.

¹⁴¹ K magické moci státních úředníků viz Jean Levi, „Les fonctionnaires et le divin – Luttres de pouvoir entre divinités et administrateurs dans les contes des Six Dynasties et des Tang“ (1986).

¹⁴² Nickerson (1996).

2.8 Odpor k ikonickému zobrazování božstev

Tradice nebeských mistrů zpočátku odmítala vizuální zpodobování božstev. Dao se sice projevuje v podobě Pána Laoa a dalších božstev, ale ve své podstatě je bezmezný, bezejmenný a nemá žádný konkrétní tvar. Konkrétní zákazy jeho zobrazování nelzáme v komentáři *Xiang 'er* a v *Příkazech a napomenutích rodinám velkého Daoa*.¹⁴³ Ještě v pátém století Gu Huan brojil proti obrazům jakožto nízkým praktikám buddhistů a médií.¹⁴⁴

Naproti tomu je důležitou technikou taoistů vizualizace božstev. Božstva měla určitou podobu, ale ta nesměla být každému zjevná. Podoba božstev, kterou si měl člověk představovat, byla předávána v esoterických textech, jako je *Vzácný spis o vnější krajině Žlutého dvora* a pravděpodobně také formou ústních instrukcí (*jue* 訣).¹⁴⁵

V pozdější době, zhruba od pátého století, se zejména v oblastech silně ovlivněných středoasijským buddhismem začala objevovat první ikonická zobrazení Pána Laoa a dalších taoistických božstev. Na stélách z oblasti Shanxi se tato božstva vyskytují bok po boku s buddhy, jde tedy o kult vzešlý z kombinace učení nebeských mistrů a buddhismu, tzv. buddho–taoismus.¹⁴⁶

2.9 Organizace rané církve

Zaměřme se nyní na to, jaké instituce fungovaly v rané obci nebeských mistrů, v jakých budovách byly umístěny, jak byla rozvrstvena společnost a také na to, jak se její členové oblékali.

Nebeští mistři vytvořili v Sichuanu a v Hanzhongu instituce nábožensko–politicko–správního charakteru, které nahradily funkce původní státní správy, jež plnila jak materiální, tak i rituální povinnosti. Vznikl tím alternativní systém, postavený na lokálních komunitách spjatých společnou vírou, který konkuroval strukturám a ideologii bortícího se státu. Podle Barbary Hendrischke bylo cílem rané církve bezpochyby konvertovat co největší počet lidí a převzít vládu nad světem, jemuž má vládnout „pravý panovník Velkého míru“ (*Taiping zhenjun* 太平真君).¹⁴⁷

¹⁴³ Kleeman (2010), str. 431.

¹⁴⁴ *Nan Qi shu* 54. 934, Kleeman (2010), str. 430.

¹⁴⁵ Tamtéž.

¹⁴⁶ Zhang a Bai, „Bei Wei ‘Zhongyue Songgao Lingmiao bei’, ‘Huayue miao bei’ yu Kou Qianzhi zhi Xin Tianshi jiao“ (2006).

¹⁴⁷ Podle Hendrischke mají tyto snahy předobraz v počínání jak bájného císaře Shuna, tak i „usurpátora“ Wang Manga. Hendrischke (2000), str. 152.

2.9.1 Diecéze

Jako „diecéze“ překládám (po vzoru Kleemana, Lagerweye a dalších) výraz *zhi* 治.¹⁴⁸ Ve specifickém případě organizace nebeských mistrů má význam správní jednotky, pod níž je zařazen každý regulérní věřící, případně je jím myšleno sídlo vedení diecéze, nebo dokonce sídlo jejího obřadníka. Slovo má původně hned několik významů. V politicko–filozofických textech období Válčících států je termín často používán pro vyjádření pořádku, bezpečnosti, civilizačního působení vlády a kontroly nejen obyvatel, ale i přírodních sil a démonů. Dalším významem je léčení těla, které je v čínském myšlení vnímáno jako příbuzné řízení státu – v obou případech jde o jakousi nápravu poměrů. Krom toho byla slovem *zhisuo* 治所 označována i sídla místní správy za Pozdních Hanů.¹⁴⁹

Centra diecézí, rovněž nazývaných *hua* 化 („proměna“ – šlo o místo konverze, přeměny smrtelníků ve vybraný lid), se později (zhruba od pátého století) staly taoistickými chrámy *guan* 觀 („vyhlídka“ – bývaly na kopci s terasou, odkud lidé vyhlíželi příchod nesmrtelných).¹⁵⁰

Diecézí bylo dvacet čtyři – číslo, organizující území, se zde protíná s počtem čtrnáctidenních úseků, které rozdělují lunární rok a zároveň jsou dvojnásobkem počtu pozemských větví (*dizhi* 地支), důležitého stavebního prvku čínského kalendáře. Dvacet čtyři diecézí mělo spravovat dvacet čtyři *qi* a každá z nich měla „rezonovat“ (v rámci představy korelativního vztahu mezi různými entitami, vztahu „podnětu a odezvy“ *ganying* 感應) s jednou ze dvaceti osmi slunečních „zastávek (slunce)“ *xiu* 宿, tj. souhvězdí kolem dráhy slunce po nebi. *Xiu*, pod něž jednotlivé diecéze spadaly, měly mít astrologický vliv na osud členů těchto diecézí. *Spis o nařízeních Tajemné metropole* dokonce o diecézích mluví jako o sídlech božstev osudu.¹⁵¹ Kromě souhvězdí každá diecéze koreluje s jednou z pěti fází (*wuxing* 五行), určitými roky šedesátiletého cyklu, s pozemskými větvemi a nebeskými kmeny.

Původně byly všechny diecéze na území Shu 蜀 (dnešní Sichuan) a v jejich čele stála diecéze Yangping 陽平. Zhang Lu tuto a několik dalších diecézí přemístil do Hanzhongu.¹⁵² Podle *Příkazů a zákazů rodninám velkého Daoa* zde taoisté vydrželi čtyřicet let. Diecézi Yangping měl obývat

¹⁴⁸ Vladimír Ando (2010) ho překládá jako „okrsek“, Bokenkamp (1997) jako „farnosti“ a Hendrichske (2000, str. 155) jako „komanderie“ či „farnosti k léčení“.

¹⁴⁹ Verellen, „The Twenty-four Dioceses and Zhang Daoling: The spatio-liturgical organization of early Heavenly Master taoism“ (2003).

¹⁵⁰ Stein (1963), str. 52. Buddhistický text *Guang hongming ji* nazývá taoistická centra *zhiguan* 治觀 a *guanshe* 觀舍. Tamtéž, str. 62.

¹⁵¹ Viz *Xuandu liwen* DZ 188, 11a–18a, Verellen (2003), str. 42.

¹⁵² *Sanguo zhi* 8.263–4. Wang Chunwu, *Tianshi dao ershi zhi* (1996), str. 200.

nebeský mistr, ostatním veleli „obřadníci v čele diecézí“ (*zhitou da jijiu* 治頭大祭酒), neboli „hlavy vesnic“ (*litou* 里頭).¹⁵³ V pozdějších textech, např. ve *Stručných pravidlech Mistra Lu pro taoisty*, jsou diecéze hierarchicky rozděleny do tří skupin po osmi.¹⁵⁴

2.9.2 Církevní hierarchie a tituly

Církev nebeských mistrů byla rozdělena do tří základních skupin. První z nich byl „lid Daoa“ *daomin* 道民, jenž se od zbytku čínské populace lišil tím, že zachovával tři základní příkazy svého náboženství – soucit, uměřenost a skromnost, a tím, že držel „talismany k osobní ochraně“ (*hushen fu* 護身符).¹⁵⁵ Na vyšší příčce v obci stáli čekatelé náboženské kariéry. Tito lidé přijímali „registry“ (*lu* 錄), tj. zasvěcení různých úrovní, které jim umožňovalo přijímat náboženské funkce. Od šesti či sedmi let se adepti stávali „adepty registrů“ či „novici“ (*lusheng* 錄生). Novicové museli být gramotní, aby zvládli studovat složité rituály a rozuměli nápisům na talismanech a rejstřících. Po přijetí registrů se sto padesáti generály (viz kapitola „Stupně zasvěcení a registry“) se z nich stávali „kněží“, neboli „hodnostáři Daoa“ (*daoguan* 道官).¹⁵⁶

V čele diecézí stáli „obřadníci“ *jijiu*, kteří zastupovali na místní úrovni nebeského mistra, který je sám ordinoval. Titul *jijiu* figuroval již v hanském správním systému. Ve starověkých rituálech se tímto titulem označovaly nejstarší osoby, které byly pověřeny naléváním alkoholu při obětech předkům. Z dynastie Han šlo o čestný titul, udělovaný starším a zasloužilým ministrům. Titul implikoval vysoký věk a skromné živobytí, tedy určité morální kvality čestného vzdělance.¹⁵⁷

Každý obřadník měl k ruce několik pomocníků podle počtu věřících, nad kterými měl pravomoc. Tito pomocníci museli být rovněž gramotní, jak napovídá jejich titul – „písaři“ (*shuli* 書吏).¹⁵⁸ Podle dochovaných textů figurovaly v administrativě nebeských mistrů i další úřady, „úředníci duchů“ (*guili* 鬼吏), kteří zapisovali hříchy věřících při zpovědi, „držitelé záznamů“ (*zhubu* 主簿), kteří měli stát v čele některých diecézí, a „městští [správci] zásluh“ (*dougong* 都功), kteří měli vést lid v době hladu. Titul držitele záznamů se rovněž užíval i v hanské správě a měl podobné morální konotace jako titul *jijiu*. Titul pozorovatele zásluh podle Steina připomíná hanskou

¹⁵³ *Hou Han shu* 75:2435.

¹⁵⁴ Viz pozn. č. 78.

¹⁵⁵ Podle *Protokolu vnějších registrů*, Kleeman (2010), str. 410. Tři příkazy vycházejí z *Laozi* 67.

¹⁵⁶ Tamtéž, str. 410–1.

¹⁵⁷ Stein (1963), str. 50. Titul používali i členové povstání Rudých obočí. Anglicky se překládá jako „libationer“, tedy „ti, kdo konají úlitby“. Viz Hucker, *Official Titles in Imperial China* (...), str. 130.

¹⁵⁸ Kleeman (2010).

funkci „úředníka zásluh“ *gongcao* 功曹.¹⁵⁹

Při postupu na žebříčku titulů a zasvěcení měla hrát velkou roli evangelizační činnost. Podle *Protokolu vnějších registrů* pro postup na jednotlivé úrovně bylo třeba získávat „zásluhy“ (*gong* 功).

Tři zásluhy odpovídaly jednomu „úsilí“ (*qin* 勤), a tři „úsilí“ zase tvořily jeden „záslužný čin“ (*xun* 勳).¹⁶⁰ Získáváním zásluh se rozumělo hlavně obracení lidí na víru (raná taoistická církev měla výrazně evangelizační charakter). Povýšení z jedné funkce do další mělo dojít po dvaceti sedmi konverzích. Žebříček, po kterém kněz mohl šplhat, začínal u statutu „nepřidělené *qi*“ (*sanqi* 散氣) která odpovídá úrovní noviců *lusheng* a „písařů“ *shuli*, kteří ještě nevedli vlastní diecézi a věnovali se získávání nových věřících. Diecéze (či farnosti), které mohou později spravovat, nesou od nejmenších po největší názvy „oddělené“ (*biezhi* 別治), „putovní“ (*youzhi* 遊治), „hvězdné“ (*xiuzhi* 宿治), „vnější“ (*waizhi* 外治) a „vnitřní diecéze“ (*neizhi* 內治).¹⁶¹ Lu Xiuqing v pátém století předkládá trochu jiný systém: po „oddělených“ a „putovních“ diecézích následují „spodní“ (*xiazhi* 下治) a „doprovodné“ (*peizhi* 配治). Dále člověk může pokračovat správou dolních, prostředních a horních tří skupin osmi diecézí (*xia* 下, *zhong* 中 a *shangba* 上八). Vrcholem kariéry je přijetí úřadu v diecézích Yangping 陽平, Litang 鹿堂 a Heming 鶴鳴.¹⁶²

Takto nastavená pravidla vytvořila soutěživé prostředí, v němž se kněží snažili získat co nejvíce konvertitů, což někdy vedlo i k vzájemnému přetahování o věřící mezi jednotlivými diecézemi. Takové praktiky kritizuje *Právní spis tajemného města* a *Protokol vnějších registrů*. Druhý text oceňuje studenty, kteří zůstávají u svého učitele, před kariéristy, kteří ho co nejdříve opouštějí a vyražejí na misie.¹⁶³ Spory se vedly rovněž o způsob výběru osob do vedoucích pozic — Kleeman na základě studia *Příkazů a zákazů rodinám velkého Daoa* a *Právního spisu tajemného města* odhaduje, že se výběr po smrti Zhang Lua vykonával pomocí orákul a komunikací s duchy.¹⁶⁴

Při studiu a postupu v církevní hierarchii byla podstatná role mistra (*shi* 師) (čínsky). Mistra měl adept jednoho a většinou ho během života neměnil. Jedinou uznávanou výjimkou byl sňatek, po němž se jeden jeho člen stal žákem mistra svého partnera. Bývalí žáci měli své mistry navštěvovat, a to nehledě na velkou vzdálenost. Po smrti mistra za něj měli jeho žáci truchlit sto dní jako za vlastní rodiče. Mistři byli na oplátku zodpovědní za morální chování svých žáků a byli oprávněni je

¹⁵⁹ Stein (1963), str. 52–3.

¹⁶⁰ Srovnej se systémem „úsilí“ 勤, „zásluh“ 功 a „ctností“ 德 z *Lu xiansheng daomen kelüe* v kapitole „Stupně zasvěcení a registry“. *Protokol vnějších registrů* říká, že kdo dosáhl „záslužného činu“, má „ctnost“ (18b6–19a4).

¹⁶¹ Vycházím z Kleemanovy rekonstrukce, která čerpá z několika pramenů. Viz Kleeman (2010), str. 411–2 a více ve Wang Chunwu (1996).

¹⁶² Viz *Lu xiansheng daomen kelüe*.

¹⁶³ Kleeman (2010), str. 416–7.

¹⁶⁴ Tamtéž, str. 418.

trestat — po třech napomenutích jim směli odebrat přidělené registry (ne nutně fyzicky). Totéž mohli udělat, když se od nich žáci odklonili a odešli praktikovat Dao, nebo jiné náboženství jinam.

165

2.9.3 Kontrola obyvatelstva a vybírání daní

Texty nebeských mistrů vypovídají o silné snaze kontrolovat obyvatelstvo. Lidé se neměli pohybovat zemí bez ohlášení a o jejich počtu a umístění se měly vést úřední záznamy.¹⁶⁶ V této věci taoistická byrokracie nahrazovala byrokracií světskou v době jejího rozkladu a přisuzovala správnosti úředních záznamů náboženskou funkci — závisel na ní úspěch rituálů.

Hlavy rodin měly za povinnost vést záznamy o domácnostech (*zhailu* 宅錄), které obsahovaly seznamy jejich členů. Záznamy byly přednášeny ke kontrole kněží při třech shromážděních (viz kapitola „Tři shromáždění“), při nichž bylo před nebeskou ancélárií potvrzeno členství taoistů a jejich rodin v komunitě.¹⁶⁷

Od věřících se rovněž očekávalo pravidelné odvádění daní v podobě pěti měřic rýže (odtud posměšný název církve „cesta pěti měřic rýže“ *wu dou mi dao* 五斗米道), z nichž část byla použita na chod náboženských institucí (dvacet či třicet měřic ze sta se odevzdávalo centrální diecézi nebeského mistra) a zbytek byl rozdán zpět mezi lid (nejspíš z diecézních sýpek v případě hladu).¹⁶⁸ Odevzdáváním daní si lidé měli zajišťovat lepší osud, respektive délku života, a proto se daním říkalo „záruky života“ *mingxin* 命信, nebo „rýže života“ *mingmi* 命米.¹⁶⁹ Daně měly být vybírány při každoročních shromážděních *hui* 會.¹⁷⁰

2.9.4 Sakrální budovy

Nejdůležitější liturgickou stavbou v diecézích byly svatyně, nazývané „tiché komnaty“ (*jingshi* 靜室 nebo 靖室), jinde „komnaty životních sil“ (*jingshi* 精室), nebo také „čisté příbytky“ (*qingshe* 清舍), případně i „doškové chýše“ (*maowu* 茅屋), „čtvercové okapy“ (*fangliu* 方溜) a „okolní hradby“

¹⁶⁵ Tamtéž, str. 428.

¹⁶⁶ O potřebě hlášení pohybu obyvatelstva viz *Nüqing guilü* a Kleeman (2010), str. 410.

¹⁶⁷ *Lu xiansheng daomen kelüe* 2a a *Laozi bianhua wuji jing* 2a a 6b.. Záznamy jsou doloženy ještě v 10. století. Kleeman (2010), str. 436.

¹⁶⁸ *Xuandu liuwen*, Kleeman (2010), str. 414–5.

¹⁶⁹ Verellen (2003), str. 41.

¹⁷⁰ *Xuandu liuwen* si stěžuje na to, že vybrané prostředky byly používány na uhrazení nákladů na tyto svátky.

(*Luandu* 環堵).¹⁷¹ Svatyně sloužily jako kanceláře k posílání zpráv (viz kapitola „Posílání zpráv“), jako soukromé kaple k meditaci, tělesným a duchovním cvičením, jako kaple k liturgickým setkáním (vyznávání hříchů, modlitby, „kuchyně“ a pústy), k věštění a jako útočiště v nebezpečí. Svatyně měly být udržovány v čistotě, lidé do nich neměli chodit zbytečně a měli vcházet očištěni a ve správném duševním naladění. Jejich výbava byla prostá a neměla obsahovat žádná vyobrazení božstev.¹⁷² Božstva si však lidé měli představovat přítomná při obřadech.¹⁷³ Na západní straně byly uloženy posvátné texty, vůči nimž věřící projevovali úctu, a před nimi stálo vykuřovadlo.¹⁷⁴ Na východní straně se nacházel vstup. Svatyně byly budovány nejen při centrech diecézí, ale i v domácnostech běžných taoistů.¹⁷⁵

Diecéze spravovaly také „pocitivé ubytovny“ *yishe* 義舍, stavěné podél cest, v nichž se pocestní mohli ubytovat a najíst se (ten, kdo by tato místa zneužíval, vystavoval se trestu ze strany démonů).¹⁷⁶ Tyto instituce navazovaly na hanské zastávky podél cest (*tingchuan* 停傳) a podle Steina je spravovalo menší kněžstvo a sloužily také k administrativním účelům.¹⁷⁷

2.9.5 Oděv

Taoisté se od „prostých lidí“ (*suren* 俗人) odlišovali nejen zvyklostmi a stavbou speciálních budov, ale i nošením zvláštních oděvů. Při obřadech nosili posvátné oděvy vhodné pro komunikaci s božstvy a u pasu měly uvázané registry *lu*. Novicové a mistři malých diecézí nosili pláštíky, ponožky, klobouky, kalhoty a sukně. Zacházení s posvátnými oděvy podléhalo různým pravidlům a tabu. Kromě nich měli i jednodušší oděvy pro vykonávání povinností (*zhiyi yi* 執役衣). Barva oděvů měla být žlutá jako prach.¹⁷⁸

¹⁷¹ Kleeman (2010), str. 402.

¹⁷² *Lu xiansheng daomen kelüe* DZ 1127, 4b3–8.

¹⁷³ *Dengzhen yinjue* DZ 421, 3.5b–11b. Cituje Kleeman (2010), str. 404. Tato poučka se zdá být v souladu s Konfuciovou radou „obětujte duchům, jako by byli přítomni.“ Viz *Lunyu* 2.24.

¹⁷⁴ Tamtéž.

¹⁷⁵ *Xuandu liuwen* 15a8–b2 říká, že svatyně lidu mají měřit 8 x 10 stop, svatyně středních diecézí 12 x 14 stop a svatyně velkých diecézí 16 x 18 stop. Kleeman (2010), str. 401.

¹⁷⁶ *Hou Han shu* 75.2435, *Sanguo zhi* 8.263.

¹⁷⁷ Měly se zde vydávat úřední úkoly, a mohly zde fungovat i školy. Budovy byly patrové, dole byl chován dobytek a nahoře spali lidé. Stein srovnává vrchní obřadníky s hanskými veliteli stanic (*tingzhang* 停長), kteří měli být ve stejné platové úrovni. Stein (1963), str. 11, 63 a 66.

¹⁷⁸ Kleeman (2010), str. 405–10 podle dunhuangského textu S. 409.

2.10 Rituál a další praktiky

Již jsme pojednali o byrokratickém aspektu rituálů nebeských mistrů. Kromě tohoto důležitého rysu je třeba poznamenat ještě tolik, že rituály byly převážně kolektivního charakteru a jejich účastníci při nich zachovávali postavení dané jejich hodností v církevním žebříčku.

Proberme nyní postupně základní rituální praktiky, jako byla komunikace s božstvy pomocí písemných zpráv, tři hlavní svátky v roce, společná jídla a půsty, oběti, léčení nemocí pomocí zpovědi hříchů, předávání různých stupňů zasvěcení v podobě registrů a dalších dokumentů a sexuální rity.

2.10.1 Posílání zpráv¹⁷⁹

Základním prostředkem komunikace s božstvy bylo pro nebeské mistry "posílání [písemných] zpráv" (*cao zhang* 操章). Předmětem těchto zpráv byla různá oznámení (nazývaná *biao* 表, rovněž temín vypůjčený z úřední komunikace), jako jsou vyznání hříchů, nebo nahlášení zásluh (viz níže), či modlitby (doslova „vymáhání příslibů“ *qiuyuan* 求願) o požehnání (*fu* 福) a odvrácení (*chu* 除 nebo *xiao* 消) katastrof (*zainan* 災難).

Ještě před příchodem nebeských mistrů se dozvídáme o podobných praktikách v rámci rituálů zabezpečování hrobů za dynastie Pozdní Han (viz pozn. č. 24) a u příbuzné Cesty Velkého míru, jejíž kněží posílali zprávy božstvu jménem Velká jednota žlutého středu.¹⁸⁰

Podle kapitoly *Dianlüe* v *Kronice Tří říší* se dozvídáme, že nejstarší nebeští mistři v Hanzhongu adresovaly tyto dokumenty „Třem úřadům“ (*Sanguan* 三官) — Nebes, země a vod — , které dohlížely na lidské osudy. Zprávy pro Tři úřady se odesílaly ve třech kopiích — první se pálila, aby vystoupila na Nebesa, druhá se pohřbívala na horách do země a třetí se potápěla do vodních toků.¹⁸¹

V pozdějších textech jsou adresáty zpráv různá božstva Nebes a země, často jde o jakousi hlavní poštu – „nebeskou kancelář“. *Protokol dvanácti set hodnostářů* obsahuje jména třiceti božstev starého panteonu nebeských mistrů. Každému božstvu jsou posílány zprávy za určitých okolností, neboť každé je odpovědné za řešení jiného typu problémů, což téměř vždy znamená pronásledování a zatýkání určitého typu démonů. Božstva mají různé tituly a velí určitému počtu

¹⁷⁹ K samotnému rituálu Chuan Feilan, tj. Franciscus Verellen (2003).

¹⁸⁰ Toto božstvo bylo kombinací Žlutého císaře a Laozia, *Sanguo zhi* 1.10. Stein (1963).

¹⁸¹ Více Lai Chi Tim "Tian di shui sanguan xinyang yu zaoqi Tianshi dao zhibing jiezui yishi"(2002).

podřízených (většinou sto dvaceti civilním a vojenským hodnostářům). Pro komunikaci s nimi bylo třeba vybrat vhodný den v kalendáři.¹⁸²

Zpráva jakožto úřední dokument musela splňovat určité formální náležitosti, aby byla účinná. K jejímu psaní se užívalo zvláštního štětce, tuše a kalamáře, s nimiž se nesměly psát světské písemnosti. Dokumenty měly různé barvy — např. modrou na heterodoxní demony, červenou na pronásledování démonů v urgentních situacích.¹⁸³

Zprávy byly zásvětním úřadům doručovány duchovními úředníky, jimž kněží rozkazovali. Šlo o božstva, sídlící v jejich těle, v jednotlivých vnitřnostech, a civilní a vojenské úředníky (*libing* 吏兵), jimž vládli pomocí „registrů“ (*lu* 錄, viz kapitola „Stupně zasvěcení a registry“). Na počátku obřadu posílání zpráv kněz „vyslal své úředníky“ (*chu guan* 出官) a na konci obřadu nahlásil nebeským úřadům jejich zásluhy, jimiž si jeho úředníci případně vyslouží povýšení od nebeských úřadů.¹⁸⁴

Podle *Almanachu zpráv mistra Chisonga* (který je textem tradice Vrcholné čistoty, ale obsahuje i liturgii nebeských mistrů) přišel před samotným rituálem žadatel za knězem s „ohlášením zprávy“ (*zhangci* 章刺). Kněz pak zapsal žadatelovo jméno, datum narození, bydliště a připojil k nim základní informace o sobě samém. Následně vybral vhodný den podle toho, ke kterému božstvu se hodlal se zprávou obracet, vhodný rituál a obětiny, které bude třeba přednést. Z nich si mohl jednu třetinu ponechat pro svou osobu, zbytek byl použit na obecně prospěšné, charitativní výdaje.

Při samotném posílání zpráv se kněz měl chovat podobně jako státní úředník při audienci u panovníka. Nejprve povolal božstva čtyř světových stran, načež zapálil vykuřovadlo (*falü* 發爐), podle jehož dýmu posléze určoval úspěšnost rituálu. Následně vypustil ven své úředníky a přečetl, zapečetil a nadepsal zprávu. Předání zprávy Nebesům se dělo formou vizualizace proudu červeného *qi* z knězova srdce směrem k nebeské ekliptice (*huangdao* 黃道). Kněz ve své vizi prošel nebeskou branou, kde byl přijat nebeským mistrem Zhang Daolingem a jeho zprávu převzal nesmrtelný úředník (*xianguan* 仙官). Po setkání s *Taiqing yubixia* 太清玉陛下 (božstvo pantheonu Vrcholné čistoty) se kněz vrací k oltáři a nahlásí zásluhy svých úředníků, kteří se pak vracejí do jeho těla. Vykuřovadlo se uhasí a zprávy se buďto pálí, nebo zakopávají, nebo se uchovávají v krabicích k tomu určených.¹⁸⁵ V některých případech byl popel ze spálených zpráv smíšený s medem pojidán

¹⁸² Liu Lin, „San Zhang Wudoumi dao de yi bu zhongyao wenxian – ,Zhengyi fawen jingzhang guanpin““(1989).

¹⁸³ Lagerwey „Le rituel taoïste du II^e au VI^e siècle“ (2009).

¹⁸⁴ O vysílání úředníků píše Tao Hongjing (456–536) v *Dengzhen yinjue* DZ 421, 3.13a, a tvrdí, že rituál byl praktikován již v Hanzhongu.

¹⁸⁵ Podle Lagerweye (2009).

jako lék.¹⁸⁶

Almanach vyjmenovává mnoho případů, k nimž se posílání zpráv může vztahovat. Jsou to zejména různé žádosti a prosby. Některé z nich jsou zaměřeny na veřejné blaho, např. prosby za déšť či odvrácení povodní, invaze hlodavců či války, prosby za veřejný pořádek a slušné chování, nebo za očištění nově přijatého člena obce od hříchů. Další skupina zpráv zohledňuje přání jednotlivců jako jsou vylepšení osobního údělu (*benming* 本命), početí syna, vyléčení rodičky, prominutí hříchů z předešlých životů¹⁸⁷, vymazání ze seznamu mrtvých, očištění po smutečních obřadech, zdraví plodu a hladký průběh porodu, nebo uzdravení z nemoci. Při těžké nemoci byla s odesláním zprávy spojena oběť stříbrných či zlatých figurek, zastupujících nemocného, *daixing* 代形. Lidé prostřednictvím zpráv také ohlašovali začátek pokání za spáchané hříchy. Poslední skupina zpráv byla posílána pro blaho mrtvých, které mělo přímý vliv na blaho živých — týkaly se umístování hrobek, posílání oděvů mrtvým, nebo prosily o prominutí jejich hříchů (viz kapitola „Posmrtný život“).¹⁸⁸

2.10.3 Audience ve svatyni

Text *Tajné návody pro dosažení dokonalosti* předkládá „hanzhongskou metodu vstupování do diecéze a vykonání audience [u božstev] ve svatyni“ (漢中入治朝靜法). Šlo nejspíše o každodenní rituál, při němž věřící vešel do svatyně, klaněl se jednotlivým božstvům a prosil je o odehnání pohrom, zotavení se z choroby, o vizi božstva či slyšení božského hlasu, dlouhověkost, požehnání, majetek atp.¹⁸⁹ Adept též vyjadřoval vůli opravit své chyby a stát se dobrým člověkem (改惡為善) a prosil o to, aby se *qi* a „božské světlo“ (*shenming* 神明) usídlily v jeho těle, otevřely jeho mysl a dovolily mu překonat život obyčejných smrtelníků.¹⁹⁰

¹⁸⁶ Viz *Dengzhen yinjue* DZ 421 3.11b–12a, tamtéž. Tato metoda připomíná pití talismanové vody (vody s rozmíchaným popelem ze spálených talismanů), léčitelské metody Žlutých turbanů.

¹⁸⁷ Jak bylo řečeno, *Almanach* vychází z tradice Vrcholné čistoty, která vstřebala s buddhistickými vlivy i koncept reinkarnace. Texty raných nebeských mistrů se o reinkarnaci nezmiňují, přijímá ji pravděpodobně až Kou Qianzhi (viz kapitola „Božstva půdy a karmanový zákon“).

¹⁸⁸ Viz Verellen, „The Heavenly Master Liturgical Agenda According to Chisong zi's Petition Almanach“ (2004).

¹⁸⁹ Jmenovaná božstva jsou nejspíše ovlivněna panteonem školy Vrcholné čistoty, nicméně jsou zde jmenováni i tři nebeští mistři, Zhang Daoling, Heng a Lu. K nimž se měl adept uklánět směrem na západ. Liu Lin (1989).

¹⁹⁰ Lü Pengzhi (2008).

2.10.4 Tři shromáždění

„Tři shromáždění“ (*sanhui* 三會) byly hlavními svátky v roce, při nichž se členové komunity scházeli v sídlech svých diecézí. Podle *Stručných pravidel Mistra Lu pro taoisty* (5. století) se konaly sedmého dne prvního měsíce, sedmého dne sedmého měsíce a pátého dne desátého měsíce. Podle výzkumu Ōfuchi Ninjiho mělo první shromáždění sloužit k informování božstev o změnách v populaci obce, druhé k předčítání předpisů a třetí k odevzdávání daní.¹⁹¹ Kromě těchto dat mohly být shromáždění pořádány i v krizových situacích pro očištění komunity, zahnání pohrom a nahromadění zásluh a požehnání (*fu*).¹⁹²

Svátky měly trvat jeden, tři až sedm dní. Jádrem akce byly společné pokrmy (viz kapitola „Kuchyně“), liturgie a předčítání pravidel.

Trojice svátků *hui* pravděpodobně souvisí s božstvy Tří úřadů, jimž byly posílány zprávy s vyznáním hříchů. Později za doby Šesti dynastií byly konány pod názvem „Tři původní“ *sanyuan* 三元 vždy patnáctého dne prvního, sedmého a desátého měsíce.¹⁹³ *Almanach zpráv mistra Chisonga* říká, že dny *yuan* a svátky *la* 臘 (které jsou ještě pozdější) jsou dny, kdy se otevírají brány Nebes a je tedy možné komunikovat s Nebesy.¹⁹⁴ To odpovídá Lu Xiujingovu popisu *hui* jako svátků, při nichž se stýkají lidé s nebeskými úředníky a božstvy půdy (天官地神).

2.10.5 Kuchyně a půsty

„Kuchyně“ je doslovný překlad termínu *chu* 廚, označujícího kolektivní rituální pokrm v taoistické obci. Obřad měl zahánět pohromy a přivolat božské požehnání (*shenfu* 神福). Pořádáním kuchyní a účastí na nich věřící hromadili své zásluhy (*gong* 功 nebo z buddhismu přejaté *fu* 福). Proto se kuchyním říkalo také „záslužný“ či „požehnaný pokrm“ (*fushi* 福食 či *fuchi* 福吃).¹⁹⁵ Obřady se též nazývaly „jídla pro mudrce“ (*fanxian* 飯賢), jelikož jim předsedaly vyšší náboženští hodnostáři.

Rituál pravděpodobně navázal na starověkou lidovou tradici kuchyní, pořádaných na počest předků a boha půdy.¹⁹⁶ Wang Chong v prvním století n. l. psal o podobných rituálech, určených k

¹⁹¹ Ōfuchi, *Shoki no dōkyō* (1991), str. 407; citováno podle Hendrichske (2000), str. 159.

¹⁹² Mollier, *Les cuisines de Laozi et du Bouddha* (2000).

¹⁹³ Stein (1979), str. 70–1.

¹⁹⁴ Franciscus Verellen, „The Heavenly Master Liturgical Agenda According to Chisong zi's Petition Almanach“ (2004).

¹⁹⁵ Koncept požehnání *fu* přibral nový buddhistický význam buddhistickým, a to „zásluha“. Stein (1979), str. 76.

¹⁹⁶ Viz *Lunyu a Zhuangzi*, R. A. Stein, „Les fêtes de cuisine du taoïsme religieux“ (1971).

uklidnění rozhněvaného boha půdy. Pevnou součástí těchto rituálů bylo sdílení masa s božstvy a konzumace alkoholu. Tato potrava byla ztělesněním požehnání božstev a předků.¹⁹⁷ I když masu se taoisté při obřadech vyhýbali, alkohol byl užíván nejspíš většinou z nich, ačkoli některé autority jeho konzumaci zakazovali (viz Zhang Luova prohibice), nebo alespoň omezovali (např. Kou Qianzhi, viz kapitola „Půsty“).¹⁹⁸

Kuchyně byly pravidelně pořádány třikrát v roce při shromážděních *hui* (viz kapitola „Tři shromáždění“). V této souvislosti je užíván výraz „kuchyňské shromáždění“ (*chuhui* 廚會). Kromě toho kuchyně doprovázely přechodové rituály (narození, svatba, ne však pohřeb) a s nimi spojené aktualizace registrů (viz kapitola „Stupně zasvěcení a registry“). Dalšími příležitostmi pro uspořádání kuchyní byly přírodní katastrofy a epidemie, které bezprostředně ohrožovaly obce, nebo individuální pohromy typu soudních procesů a uvěznění. Kuchyně též standardně doprovázely kolektivní „modlitby“ (doslova „vymáhání příslibu“ *qiuyuan* 求願) v podobě posílání zpráv. Za požehnání věřící nabízeli „výkupné“ či přímo „úplatky“ (*gui* 詭¹⁹⁹, nazýváno také „oplacení příslibu“ *huanyuan* 還願, viz kapitola „Oběti“).²⁰⁰

Kuchyně byly rozděleny na vyšší, střední a nižší (*shang* 上, *zhong* 中 a *xia* 下) podle důležitosti a podle počtu zúčastněných.²⁰¹ Osazenstvo kuchyní se dělilo na hostitele (*zhu* 主 či „mistry“ *shi* 師) a hosty (*ke* 客) a v zasedacím pořádku se striktně dodržovalo uspořádání podle věku.

Tyto rituály byly oblíbeným terčem kritiky buddhistů, konfuciánů i taoistů. Buddhisté taoisty líčili jako lakomce, kteří se sami opíjejí a přejídají a ostatním nic nedají.²⁰² Pro konfuciány spadal rituál do kolony „nepřiměřených rituálů“ (*yinsi* 淫祀), tedy rituálů překračující hranice vymezené *Knihou obřadů*.²⁰³ Mezi taoistickými kritiky vyniká Kou Qianzhi a jeho současník Lu Xiujing, který lidem vytýká zabíjení zvířat a nadměrné pití a popisuje kněží, jak přesyceni a opilí zvraceli ve svatyních.²⁰⁴

Vedle kuchyní se zhruba od počátku období Severních a jižních dynastií vyskytují také velmi

¹⁹⁷ Stein, „Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Century“ (1979), str. 76. Viz pozn....

¹⁹⁸ Viz *Lu xiansheng daomen kelüe* a *Laozi bianhua wuji jing* 1.83–4. Stein (1971).

¹⁹⁹ Jde o variantu znaku, skládajícího se z radikálu *bei* 貝, který ukazuje na smysl související s placením, a fonetika *wei* 危.

²⁰⁰ Stein (1971). Stein ve své studii vychází i z *Napomenutí*.

²⁰¹ Kleeman (2010). Nižší kuchyně měly být vyhrazeny pro modlitby za požehnání a odvracení nemocí a dalších pohrom. Stein (1971).

²⁰² Viz *Bianhuo lun*.

²⁰³ *Knihy obřadů* určuje tyto rysy „zvrácených kultů“: Jsou příliš nákladné, tvoří je modlitby, zvířecí oběti, písně a tanec, ženská a mužská média při nich věští budoucnost, konají se při nich rity pro léčení nemocí, obětuje se panteonu neoficiálních místních božstev. Stein, „Religious Taoism and Popular Religion“ (1979), str. 57. Viz též kapitola „Vztah k lidovému náboženství“.

²⁰⁴ Viz Nickerson, „Abridged codes of Master Lu“ (1996).

podobné „půsty“ *zhai* 齋.²⁰⁵ Rovněž se jedná o kolektivní konzumaci vegetariánské potravy s primárně očistnou funkcí.²⁰⁶ I půsty mají svůj předobraz v archaickém náboženství — jsou jím půsty, které podle *Knihy obřadů* držela šlechta před obětmi předkům.²⁰⁷

Taoistické půsty se vyvíjeli bok po boku s buddhistickými (rovněž *zhai*, v sánškrtu *posádha*).²⁰⁸ I buddhisté své půsty klasifikovali jako vyšší, střední a nižší. V osmém století buddhisté do své liturgie začlenili také rituální kuchyně, které se z Číny rozšířili dál do Japonska.²⁰⁹

Půsty v taoistické obci nějaký čas fungovaly současně s kuchyněmi a jejich vzájemný vztah se lišil podle doby a místa. Kou Qianzhi, jak uvidíme, mezi nimi nerozlišoval. Oproti tomu Lu Xiujing se rozhodl kuchyně, podle něj již neodvratně zvrhlé, nahradit půsty. Za dynastie Tang kuchyně vymizely a byly nahrazeny půsty a obětmi *jiao* 醮.

2.10.6 Oběti

Otázka obětí je velmi důležitá pro identitu ranných taoistů a jejich oddělení se od zbytku společnosti. Zatímco oběti v rámci dvorského i lidového náboženství vyžadovaly sdílení masa a alkoholu s duchy předků, nebeští mistři prosazovali vegetariánská jídla a někteří (jako Zhang Lu) zakazovali konzumaci alkoholu. Podle nich se masem a krví živí nečistí démoni Šestera Nebes, tj. bohové hanského panteonu a lidového náboženství. Čistá božstva Tří Nebes nejedí a nepijí.²¹⁰ Nový vztah, založený na byrokratické komunikaci namísto krvavých obětí, vyjadřuje název „čistá úmluva“ *qingyue* 清約.²¹¹

Nicméně oběti v obci nebeských mistrů existovaly, i když v jiné formě. Kromě náboženské daně pěti měric rýže (viz kapitola „Kontrola obyvatelstva a vybírání daní“) se od věřících očekávalo, že budou přinášet „zástavy“ (*xinwu* 信物) či „úplatky“ (*gui* 詭 či *xingui* 信詭) při

²⁰⁵ Jako první taoistické texty se o půstech zmiňují Kou Qianzhiova *Napomenutí*, Lu Xiujingova *Stručná pravidla a Xuovo Vnitřní objasnění Tří nebes*. Lagerwey (2007).

²⁰⁶ R. A. Stein vytyčil rozdíly mezi půsty a kuchyněmi následovně. Zatímco půstu se účastní jen blízcí lidé a členové obce, kuchyně se mohou účastnit i cizinci a ne-taoisté. Jídlo pro kuchyně se kupuje na trhu, jí se vařené a má se všechno sníst, kdežto jídlo pro půsty má pocházet z domu, jí se studené a zbytky z něj se mají přenechat božstvům a cizincům. Stein (1971–2).

²⁰⁷ Kuo Li-ying, *Confession et contrition dans le bouddhisme chinois du I^{er} au X^e siècle* (1994).

²⁰⁸ Princ z Zhou údajně vykonal půst s buddhistickými i taoistickými prvky již v r. 65 n. l.. Stein (1971).

²⁰⁹ Kuo, *Confession et contrition dans le bouddhisme chinois du I^{er} au X^e siècle* (1994).

²¹⁰ Viz např. *Xiang'er zhu* a *Stručná pravidla pro taoisty učitele Lua*. Podle *Knihy velkého miru* nabízení obětí předkům zapřičiňuje jejich připoutanost ke světu živých, kam nepatří a kde jen škodí. Hendrischke (2000), str. 152.

²¹¹ Zmíněné vegetariánství nemusí být nutně způsobeno buddhistickým vlivem. O zákazu požívání masa na jaře se zmiňuje už *Liji*, Stein (1963) str. 58. Nebeští mistři pravděpodobně dodržovali sezónní pravidla *yueling* 月令. Více o nich Major, *Heaven and Earth in Early Han Thought: Chapters Three, Four and Five of the Huainanzi*. (1993).

obřadech. Dunhuangský rukopis S 203 mluví o placení *gui* za rituální léčbu nemocí.²¹² Byly to zároveň poplatky za rituální úkony, jimiž si kněží přilepšovali, a zároveň příspěvky na charitu a veřejně prospěšné účely. Měly se odevzdávat v naturáliích — rýži, hedvábí, nádobách, psacích potřebách, dříví apod.²¹³ Kritika Kou Qianzhia však svědčí o tom, že byly odváděny i v peněžních částkách (viz kapitola „Očista od korupce“).

Oběť masa a alkoholu se však do taoismu opět navrátila v podobě rituálu *jiao* 醮, který se vyvíjel od počátku období Jižních a severních dynastií.²¹⁴

2.10.7 Vyznávání hříchů

Pojem hřichu vychází z právního systému. „Vina“, která je původním významem slova *zui* 罪, je v učení nebeských mistrů chápána metafyzicky a je trestána božstvy spjatými s půdou. Tresty za viny přicházejí nejen po smrti, ale i za života v podobě chorob a dalších pohrom. K léčení chorob se proto používalo vyznávání hříchů. Tato forma léčby existovala již v hanzhongské etapě vývoje nebeských mistrů a provádělo se i u příbuzných skupin, jako byly Žluté turbany. Podle *Dianlüe* se zpověď v Hanzhongu prováděla hromadně, předsedal jí „obřadník“ *jijiu*, který lidem předčítal text *Laozi*, a jeho pomocník „dohlízející na nepravosti“ (*jianling* 姦令), nazývaný také „úředník duchů“ *guili* 鬼吏, zapisoval jména lidí a jejich hřichy, aby o nich následně poslal zprávu Třem úřadům.²¹⁵ Jako pokání bylo lidem ukládáno opravování cest, přičemž za menší „přestupek“ (*guo* 過, menší než „hřích“, *zui* 罪) se mělo opravit sto stop cesty.²¹⁶ Při zpovědích se věřící také vrhali do bláta, potírali si jím tvář a bili sami sebe.²¹⁷

V oblasti léčení nemocí se taoisté ocitli v soutěži s jinými specialisty, lékaři a médii, k nimž neměli zrovna přátelský vztah. Např. Lu Xiujing věřícím výslovně zakazoval, aby se léčili masážími, akupunkturou, nebo léky, měli se spoléhat výhradně na sílu zpovědi.²¹⁸

Není jisté, jestli nebeští mistři nepřevzali zpověď od buddhistů, v každém případě taoistická

²¹² Lagerwey (2009).

²¹³ Kleeman (2010), str. 399.

²¹⁴ Viz *Zhengyi fawen jing huguo jiaohai* 正一法文經護國醮海品, DZ1287 a *Yuanchen zhangjiao licheng li* 元辰章醮立成曆 DZ1288. Podle Lü Pengzhia (2008) stojí za návratem k oběti masa jižní tradice kouzelníků *fangshi*.

²¹⁵ Hendrichske se domnívá, že „dohlízející na hřichy“ je přívlastkem „vrchního obřadníka“. Z této věty se tak skutečně může zdát: 脩(...)又使人為姦(,)令祭酒. Nicméně z následující věty je jasné, že jde o dvě oddělené funkce: 祭酒主以老子五千文使都習號為姦令為鬼吏主為病者請禱. Viz Hendrichske (2000) a Lü Pengzhi (2008).

²¹⁶ Hendrichske (2000), str. 154.

²¹⁷ Tamtéž, str. 158.

²¹⁸ Viz *Lu xiansheng daomen kelie*.

zповěď měla typický byrokratický charakter, příznačný pro nebeské mistry.²¹⁹ Za historický předobraz taoistické zповědi lze považovat konfuciánský sebezpyt. V *Hovorech* Konfucius říká, že sám sebe zpytuje třikrát denně.²²⁰ Sebezpyt (*ziyin* 自隱) měli provádět i řádní taoisté.

2.10.8 Stupně zasvěcení a registry

Vedle kariérového postupu v rámci systému dvaceti čtyř diecézí existovala škála stupňů zasvěcení, na které mohli v průběhu života postupovat všichni gramotní věřící (tj. příslušníci aristokracie). Dosažení určitého stupně znamenalo získání registru s určitým počtem duchovních hodností, které bylo doprovázeno složitým rituálem. Jednotlivé stupně byly svázány s dosažením určitého věku a zmíněné rituály tak lze chápat jako přechodové.

Základními texty, ze kterých si lze udělat jistou představu o systému registrů a procesu jejich předávání, jsou *Kniha zákona ortodoxní jednoty o nejvyšším protokolu vnějších registrů* (dále jen *Protokol vnějších registrů*), *Pravidla Velkého dokonalého*, dunhuangský rukopis pod kódem S. 203 a *Stručná pravidla pro taoisty učitele Lua*.²²¹ John Lagerwey srovnáním těchto pramenů došel k názoru, že jednotný systém před dynastií Tang neexistoval. Rozdíly byly dány na jedné straně obtížemi v komunikaci mezi taoistickými obcemi, které byly zapříčiněny geografickou a politickou roztržičností území, a na druhé straně rivalitou a konkurencí mezi nimi. Nicméně tyto dokumenty mají určité společné body, které se pokusím stručně shrnout.²²²

Co je to registr a jak funguje? Nošení registrů u pasu (*pei* 佩) bylo jedním z prvků, které odlišovaly stoupence školy nebeských mistrů od ostatního obyvatelstva. registry k sobě poutaly určitý počet duchovních sil, nazývaných „generálové“, *jiangjun* 將軍. Generálové byli při rituálu předávání vyzváni ke vstupu do adepta těla, aby ho ochraňovali před nemocemi, pohromami a přestupky. Na jedné straně pravidelně informovali vyšší duchovní instance o morálnosti jednání jejich nositele, ale na druhé straně byli spoluodpovědní za přestupky, které adept spáchal.

Funkce registrů je jasnější z *Knihy vyvolávání božstev* z pátého století.²²³ Text prozrazuje, že registry byly účinnou ochranou proti útoku démonů. Právě se v něm, že ten, kdo disponuje registrem

²¹⁹ Viz Zürcher, „Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence” (1980), str. 135–6 a Stein, „Remarques sur les mouvements du taoïsme politico-religieux au II^e siècle après. J.–C.” (1963), str. 35.

²²⁰ Kuo, *Confession et contrition dans le bouddhisme chinois du V^e au X^e siècle* (1994).

²²¹ *Zhengyi fawen taishang wailu yi*, DZ 1243, *Taizhen ke*, in *Yaoxiu keyi jielü chao*, DZ 463, *Lu xiansheng daomen kelue*, DZ 1127.

²²² Tuto kapitulu zakládám na článcích Johna Lagerweye „Zhengyi registers” (2006) a „Le rituel taoïste de II^e au VI^e siècle” (2009). Srov. také Kristofer Schipper, „Taoist Ordination Ranks in the Tun–huang Manuscripts (1985).

²²³ *Taishang dongyuan shen Zhou jing* 太上洞淵神咒經, DZ 335 7.9a–10. Cituje Lagerwey (2006).

s jedním generálem, toho si démoni nedovolí bez povolení zabít. Jak už bylo řečeno, nemoci byly chápány jako důsledek spáchaných hříchů, od nichž se taoisté očišťovali při zpovědi. Avšak samotná zpověď neposkytuje preventivní ochranu před nemocemi. Nemoc znamenala náhlý útok démona, před kterým mohl člověka chránit jen registr, který deklaroval spojení s vyššími mocnostmi. Aby byl člověk plně chráněn, musel si pravidelně obnovovat a doplňovat registry se stoupajícím počtem generálů. V případě prodělání choroby nebo spáchání přestupku mezi jednotlivými stupni registrů bylo třeba již přidělené registry obnovit. Celý proces lze přirovnat k našemu systému očkování, které je v případě některých chorob třeba pravidelně obnovovat, aby bylo dosaženo celoživotní imunity. A stejně jako za očkování se i za přenos registrů platilo. Podle Lagerweye rostla církev nebeských mistrů v období Šesti dynastií právě díky velkému zájmu o tuto podobu ochrany proti útokům démonických sil.²²⁴ Krom toho přijetí registrů umožňovalo také šířit správné *qi* (正氣) formou konverze dalších lidí.²²⁵

Představu o tom, jak registry vypadaly, si můžeme učinit z dochovaných vzorů z období dynastie Sui (581—615). Obsahovaly předávací formulí, seznam titulů generálů, talismany a obrázky bohů a seznam zákazů, které jejich nositel nesměl překročit.²²⁶

Proberme si nyní samotné stupně zasvěcení. Návosloví, kterým se označovaly úrovně registrů a jejich držitelé, se v jednotlivých textech liší, nicméně základní struktura jejich škály zůstává neměnná. K první ordinaci dochází ve věku sedmi nebo osmi *sui* (tedy v šesti či sedmi letech — pro určení věku podle západního počítání odečítáme jeden rok). V některých systémech při ní dítě dostává „příkaz k obrácení“ *gengling* 更令, jakýsi základní dokument, zajišťující jeho ochranu. V případě ohrožení života nemocí může být *gengling* předán dítěti nižšího věku, ovšem v zastoupení rodiči.²²⁷

Přidělování registrů je podle *Stručných pravidel* podmíněno získáváním zásluh:

Ten z lidí, kdo má tři „úsilí“, má jednu „zásluhu“, kdo má tři zásluhy, má jednu „ctnost“. Má-li někdo tři ctnosti, odlišuje se tím od obyčejných lidí a může získat registr.²²⁸ Poté, co člověk získá [první] rejsřík, může dál postupovat, pokud má zásluhy, směrem registru obsahujícímu deset generálů, až dokud nedosáhne [registru] se sto padesáti [generály].

²²⁴ Pozdější text *Dongxuan lingbao kezong fa* 洞玄靈寶課中法, DZ 1246, se zmiňuje o předávání registrů mrtvým. Mrtvý bez registrů se stává pouhým démonem. I současné taoistické pohřební rituály mají podobu předávání úředních dokumentů. Lagerwey (2006).

²²⁵ Lagerwey, „Le rituel taoïste de II^e au VI^e siècle“ (2009).

²²⁶ Seidel (1983).

²²⁷ Výraz *gengling* překládám jako „příkaz k obrácení“ ve smyslu konverze, aniž bych našel ekvivalent v překladech do jiných západních jazyků. Badatelé, o jejichž texty jsem se opíral, výraz ponechávají nepřeložený.

²²⁸ V textech nebeských mistrů se sloveso *ting* 聽 (doslova „slyšet“ či „poslouchat“) objevuje nejčastěji ve významu „dovolit“ či „moci“.

民有三勤為一功. 三功為一德. 民有三德, 則與凡異, 聽得署錄. 受錄之後, 須有功更遷, 從十將軍錄階, 至百五十.²²⁹

Podle *Protokolu vnějších registrů* může adept nejméně pět let po první ordinaci převzít registr s jedním generálem, po dalších čtyřech letech registr s deseti generály, tři roky na to registr se sedmdesáti pěti generály a za další dva roky registr se sto padesáti generály.²³⁰ *Pravidla Velkého dokonalého* oproti tomu říkají, že registr s jedním generálem dostává člověk mezi osmi a devatenácti *sui* a o vyšší registry může adept usilovat po dosažení dvaceti *sui*, tedy hranice dospělého věku.²³¹ Rukopis S 203 ztotožňuje převzetí *genglingu* s převzetím registru jednoho generála, s termínem *gengling* pracuje jako s titulem zasvěcenců.²³²

Generálové jsou dvojího typu — nesmrtelní (*xian* 仙), a „záračné síly“ (*ling* 靈). Podle rukopisu S. 203 adept získává generály buď jednoho, nebo druhého typu dokud nedospěje k registru se sto padesáti generály, který obsahuje sedmdesát pět nesmrtelných a sedmdesát pět záračných sil. Na základě *Pravidel Velkého dokonalého* reprezentují nesmrtelní vnější civilní správu (*wen*), princip *yin* a Nebesa, kdežto záračné síly vnitřní vojenskou správu (*wu*), princip *yang* a Zemi.²³³ Záračné síly dostávali žáci, kteří zůstávají s mistrem, a nesmrtelné zase žáci na cestách. Pro generály se souhrnně užívá také označení „hodnostáři“ (*guan* 官), případně „civilní a vojenští úředníci“ (*libing* 吏兵).

Kleeman se kloní k názoru, že jeden typ registrů dostávaly ženy a druhý muži.²³⁴ To by také odpovídalo obecně přijímané hypotéze o tom, že registr sto padesáti generálů byl získáván spojením sedmdesáti pěti nesmrtelných a stejného počtu záračných sil při sexuálním rituálu „splynutí *qi*“, jenž byl zároveň rituálem svatebním.²³⁵ Protokol Vnějších registrů k tomu napovídá, že manželé mají iniciací procházet společně, nikdy odděleně.²³⁶

Výše jmenovanými úrovněmi iniciací škála registrů nejspíš není vyčerpána. Klasický systém

²²⁹ *Lu xiansheng daomen kelüe*, 5b4.

²³⁰ *Zhengyi fawen taishang wailu yi* 11a. Cituje Kleeman, „Community and Daily Life in the Early Daoist Church“ (2010), str. 411.

²³¹ Citováno v DZ 463, *Yaoxiu keyi jielü chao*. Tamtéž.

²³² Význam počtu generálů je nastíněn v asi raně songském textu *Zhengyi xiuzhen lue yi* 正一修真略儀, DZ 1239 4a8–5a10. K počtu dvakrát sedmdesát pět text dospívá vzájemným násobením čísel yinových a yangových členů „pozemských větví“. Lagerwey (2006).

²³³ *Yaoxiu keyi jielü chao*, DZ 463 10.6a, cituje Lagerwey (2006). Je pravděpodobné, že zde došlo k záměně principů *yin* a *yang*.

²³⁴ Tamtéž.

²³⁵ Kristofer Schipper, „Taoist Ordination Ranks in the Tun–huang Manuscripts“ (1985). Lagerwey (2006) zdůrazňuje, že v systému registrů za dynastie Tang chybí úroveň sedmdesáti pěti generálů, a to právě proto, že se v té době již neprováděly sexuální rity (alespoň na úrovni oficiálního řádového taoismu).

²³⁶ *Taishang wailu yi* 20b4. Cituje Lagerwey (2006) v pozn. 74.

Du Guanting (850–933) obsahuje rituální registry dvacet čtyři úrovní. Vzhledem k tomu, že v jeho době procházel taoismus systematizací svého učení, je odůvodněné předpokládat, že i starší tradice obsahovala zasvěcení vyšších úrovní.²³⁷ O tom, že se zasvěcovalo do vyšších esoterických textů, do kterých byly zasvěcováni pokročilí kněží (doslova "ti, jimž bude prodloužen život" 延命, tím se myslí posmrtná existence), nás ubezpečuje i náš nejstarší písemný dokument na stéle z r. 173.²³⁸

Jakou měl rituál předávání registrů podobu? V tomto ohledu mezi *Pravidly Velkého dokonalého, Protokolem vnějších registrů* a rukopisem S 203 panuje relativní shoda. Dunhuangský rukopis, který poskytuje nejucelenější popis průběhu obřadu, naznačuje, že měl kolektivní charakter — aspiranti na určitou úroveň zasvěcení přijímali registry hromadně.²³⁹ Obřad začínal vysláním písemné žádosti *ci* 刺 o inspekci, adresované „Čtyřem pánům“ (*Sijun* 四君), které Lagerwey identifikuje jako božstva půdy.²⁴⁰ Jejich hodnostáři a nižší úředníci (tedy božstva místní správy) měli prověřit, zda byl adepti hodni přijmout iniciaci. Kromě nich byli k inspekci svolávány i duše adeptových předků třetí, páté a sedmé generace. Vznese se prosba za odpuštění hříchů, kterých se dotyčný dopustil v dětství před první iniciací. Hodnostáři, jimž kněz vládnul, se pak vraceli do jeho těla.

Kněz také přikazoval „pravým hodnostářům pěti orgánů jeho těla“ (臣身中五體真官), aby připravili tuš a doprovodili „zprávu o přenosu registrů“ (*dulu zhang* 度籙章) ke Třem úřadům (*sanguan* 三官) a opravili v ní případné chyby.

Druhého dne kněz přečetl zprávu o přenosu registrů a vyhlásil, že adepti jsou schopni registry přijmout. Pak přikázal generálům, aby seřazení podle hodností osídlili adeptoovo tělo a odháněli od něj pohromy a úchyly od pravé víry. Kněz registry aktivoval přidáním mocných talismanů, přičemž třikrát zacvakal zuby (*kouchi* 叩齒).²⁴¹ Pak adepty třikrát pokropil vodou a levou rukou jim předal registry. Ti je taktéž levou uchopili a třikrát si je omotali kolem pasu, načež přistoupili k obřadu „příkazu obnovení smlouvy“ (*chong yue chi* 重約勅).

Vystoupení na vyšší úroveň iniciace doprovázela díkuvzdání a nahlášení zásluh (*yan gong* 言功) dříve nabytých generálů, kteří nesli zásluhy za to, že se o adepta dobře starali a umožnili tak jeho postup.²⁴²

²³⁷ Lagerwey (2006).

²³⁸ Kleeman (2010), str. 395–7.

²³⁹ S. 203, řádek 26. Tamtéž.

²⁴⁰ Může jít o místní „pravé úředníky“ (božstva půdy), nebo o jejich podřízené, o nichž se mluví v *Shangqing huangshu guodu yi* 上清黃書過度儀, DZ 1294, 3a3–5. Lagerwey (2006), pozn. 56.

²⁴¹ Zmínky o cvakání či skřípání zubů se objevují i v jiných popisech taoistických rituálů. Jejich funkce mi zatím bohužel uniká.

²⁴² Např. *Taishang wailu yi* 6a9–10. Lagerwey (2006).

V rituálu hraje podstatnou roli také zapalování a hašení vykuřovadla, jehož kouř obecně slouží k navázání kontaktu s božstvy.

Ztráta registru byla hodnocena jako jeden z nejtěžších přestupků a ten, kdo ho ztratil, musel rituál podstoupit znovu a navíc zaplatit hostinu pro důležité osoby náboženské obce.

2.10.9 Další rituální dokumenty

Kromě registrů dostávali taoističtí kněží také „svaté texty“ (*jing* 經), „talismany“ (*fu* 符) a „mapy“ (*tu* 圖). Byly to vše dokumenty esoterického charakteru, za jejichž prozrazení nepovolanému člověku adeptům hrozil boží trest. Co se textů týče, existovaly zde pravděpodobně dvě nebo více úrovní zasvěcení, jak Kleeman vyvozuje z nejstarší taoistické stély v Sichuanu (viz kapitola „Prameny“).²⁴³ Společně s texty byly adeptům předávány i tajné ústní instrukce, které umožňovaly porozumění často kryptickým textům.²⁴⁴

Talismany se rozumí listiny se složenými znaky, napodobující kaligrafický styl malé pečeti, a obsahující jména božstev, která sloužila k rituálním účelům, k léčbě (mj. formou pití talismanové vody) a k zahánění zlých (tedy heterodoxních – *xie* 邪) sil. Talismany bývaly často doplněny zaříkadlem „spěšně, spěšně, podle příkazů a nařízení“ (急急如律令), které mobilizovalo božské úředníky, jimž talisman a jeho držitel vládli. Podle pozdějších *Tajných pouček k dosažení dokonalosti* kněz při tvorbě talismanu nejprve zatajil dech, poté namaloval na papír modrý rámec a do něj vepisoval červeně znaky.²⁴⁵

Mapy měly charakter schématického vyobrazení rozložení božských sil v kosmu — zaměřovaly se a) na zakreslení pěti posvátných hor (*yue* 嶽), nebeských a císařských krajů, rozdělení země a Nebes do devíti čtverců, b) na rozložení nebeských těles a souhvězdí na obloze a c) na popis lidského těla jako mikrokosmické krajiny. Mapy se často nacházely na podlaze u oltáře či ve svatyni. Své předchůdce mají taoistické mapy v mocných insigniích císařů jako byly mapy, nazývané Diagram ze Žluté řeky a Diagram z řeky Luo (*Hetu* 河圖 a *Luoshu* 洛書).²⁴⁶

²⁴³ Kleeman (2010), str. 397.

²⁴⁴ Hendrichske (2000), str. 153.

²⁴⁵ Lagerwey (2009).

²⁴⁶ Seidel, „Chronicle of taoist studies in the West 1950–1990“ (1989).

2.10.10 Spojování qi

„Spojování *qi*“ (*heqi* 合氣) je termín označující přechodové sexuální rity nebeských mistrů. Nejlepší popis tohoto rituálu se nám dochoval ve spise *Rituál přechodu podle Žluté knihy*.²⁴⁷ Rituál měl zajistit přenesení jmen jeho účastníků ze seznamu mrtvých do seznamu živých, tj. „vybraného lidu“ (*zhongmin*).²⁴⁸ Ti, kdo jím prošli, získávali „mandát Žluté knihy“ (*Huangshu qiling* 黃書契令) či „Žlutou knihu s červeným olemováním“ (*Huangshu chijie* 黃書赤界). Jelikož žlutá a červená symbolizují ženu a muže, rituálům se přezdívalo také „intimní techniky žluté a červené“ (*huangchi fangshu* 黃赤房術).

Rituálu se mohli účastnit adeпти starší dvaceti let a podstupovali ho pod vedením mistra v ústředí jejich diecéze. Příprava zahrnovala umytí a navonění těla a oznámení zákazů, které se s rituálem pojily. Poté pár vstoupil do svatyně (*jingshi*), kde se ho mistr otázal, zda skutečně chce „požádat o život“. Za tím účelem mistr vyslal své hodnostáře (viz kapitola „Posílání zpráv“) za Bezmezným Daem, Pány Trojího *qi*, Třemi hodnostáři a armádami jejich inspektorů. Vyvolával též kalendářní božstva, související s datem konání obřadu a s daty narození jeho účastníků. Následovala série vizualizací božstev a probuzení vnitřních energií adeptů, načež mistr oběma adeptům rozpustil vlasy a rozvázal oděv. Pár začal s „odkrýváním devíti paláců“ na svých tělech, přičemž se na prstech tvořily symboly osmi trigramů. Střed mezi trigramy se měl „otevřít“ pomocí vzájemných doteků těl.²⁴⁹ Masážemi se měla docílit cirkulace *qi*, směřující do dolního „rumělkového pole“ (*dantian* 丹田), umístěného v podbřišku. Následující pohlavní styk byl přerušován invokacemi, vizualizacemi a změnami poloh. Na konci obřadu se uvolněná *qi* vrátila do tělesných orgánů a svazek byl obřadně rozpuštěn za přítomnosti kalendářních božstev. Přítomní božští úředníci se vrací do svých úřadů. Vše končí odesláním zprávy k nahlášení zásluh.²⁵⁰

Obřad bývá interpretován jako součást sňatku mezi dvěma taoisty a také je dáván do souvislosti s přijímáním registrů sto padesáti generálů (viz kapitola „Stupně zasvěcení a registry“).

251

Rituál se od nejstarších dob tradice nebeských mistrů setkával s kritikou. Už komentář *Xiang'er* odsuzuje *coitus interruptus*, jehož pomcí si adeпти taoismu přáli prodloužit život (technika „zadržování semene“). Podle něj je jednou z hlavních povinností člověka zplodit potomka a jeho

²⁴⁷ S 203, viz Donald Harper, „The Sexual Arts of Ancient China as Described in a Manuscript of the Second Century B.C.“ (1987).

²⁴⁸ 4a, 24b. Viz také *Nüqing guilü*.

²⁴⁹ Viz Kalinowski, „La transmission du dispositif des neufs palais sous les six-dynasties.” (1985).

²⁵⁰ Podle Lagerweye (2009), str. 575–7.

²⁵¹ Kleeman (2010), str. 396 a 411–2.

pohlavní život by se tím měl řídit. Klade se zde důraz na výběr správného času pro styk.²⁵² V pozdější době kritikou nešetřili ani další zástupci školy nebeských mistrů, jako např. Kou Qianzhi (viz kapitola „Sexuální rituály“). Vizionář školy Vrcholné čistoty, Yang Xi, se sexuálních technik zcela zřekl a za podmínku úspěšné cesty ke spáse označoval život v celibátu. Kritikou samozřejmě nijak nešetřili buddhističtí autoři jako Zhen Luan, Dao'an a Xuanguang. Nicméně přes veškeré kontroverze zůstal rituál pro nebeské mistry esenciální jakožto jedinečný prostředek začlenění se mezi „vybraný lid“, předurčený ke spáse. Poslední zmínky o provádění tohoto rituálu máme z osmého století.²⁵³

Z výše řečeného vysvítá, že ženy měly v rané komunitě nebeských mistrů poměrně důležité postavení — stávaly se kněžkami a bez jejich účasti se dost možná neobešly ty nejdůležitější rituály. Na druhé straně je třeba si uvědomit, že tradiční upřednostňování mužů zde zůstalo zachováno. Svědčí o tom způsob oslavy narození mužských a ženských potomků — při narození dívky se konala prostřední kuchyně (*zhong chu* 中廚), při narození syna velká kuchyně (*dachu* 大廚).²⁵⁴

2.11 Sebekritika a inovace za dynastie Jin

Texty školy nebeských mistrů mají silný sklon k tepání nešvarů ve vlastních řadách. Tato tendence se prohlubuje v době, kdy se rozpadl polo-státní útvar v Hanzhongu a taoisté museli vést život v jakési diaspoře. *Příkazy a zákazy pro rodiny velkého Daoa* kritizují zejména chaotičnost rituálů, jejichž vykonavatelé neovládají rituální protokoly, porušování zasedacího pořádku při náboženských setkáních, svévolné předávání náboženských funkcí (*zhi* 職), přetěžování diecézí úkoly, nebo naopak jejich vyprazdňování a zbytnění. Za tyto prohřešky věští lidem trest v podobě pohrom. K tomuto textu připojená *Diecéze Yangping* (*Yangping zhi* 陽平治) horuje proti nemorálnímu chování obřadníků, kteří uvádějí *qi* do chaosu, a tvrdí že v jejich době se mnoho lidí prohlašovalo za učitele a zakládalo vlastní diecéze, aniž by znalo zásady posílání zpráv božstvům. Tyto texty a stejně tak i *Narizení pro demony Paní Modré* kritizují zneužívání sexuálních rituálů pro svádění mladých dívek a trávení celých dní v tělesném oběti.²⁵⁵ Dalším terčem kritiky jsou oběti masa a alkoholu, uctívání démonů a zobrazování božstev.

Tyto texty obsahem a argumentací předznamenávají Kou Qianzhiova *Napomenutí*.

²⁵² Podobně považuje Kniha Velkého míru za hřích proti nebi a zemi celibát. Viz „The ideology of *T'ai-p'ing ching*.“ (1979).

²⁵³ *Sandong xiudao yi* 三洞修道儀 DZ 1237 3b. Schipper a Verellen (2004), str. 130.

²⁵⁴ Kleeman (2010) 424–5 podle Xuandu lüwen 12a.

²⁵⁵ *Nüqing guilü* se obrací i proti homosexualitě a travestii. Kleeman (2007).

3 KOU QIANZHI

Zprávy o Kou Qianzhiově životě se nám dochovaly z několika zdrojů. Nejvýznamnější z nich jsou „Záznamy o buddhistech a taoistech“ (dále jen *Záznamy*), zařazené jako stočtrnáctá kapitola *Kroniky Severní Wei*, kterou sepsal Wei Shou.²⁵⁶ *Záznamy* obsahují rámcový životopis Kou Qianzhia a kombinují historická fakta s četnými mytickými prvky.²⁵⁷ Další kapitoly z kroniky, ve kterých jsou o Kouovi zmínky, jsou „Životopis Cui Haoa“ a „Životopis Kou Zana“, Qianzhiova bratra.

Jediným, a proto velmi důležitým písemným pramenem, pojednávajícím o Kou Qianzhiovi již za jeho života, jsou stély z posvátných hor středu a západu - *Stéla Chrámu božstev ústřední hory Song* (*Zhongyue Songgao lingmiao bei* 中嶽嵩高靈廟碑) a *Stéla Chrámu hory Hua* (*Huayue miao bei* 華嶽廟碑). Stéla z hory Song je silně poškozená, avšak její obsah byl zrekonstruován podle stély z chrámu hory Hua.²⁵⁸ Obě stély se liší jen v detailech, týkajících se jejich odlišné zeměpisné polohy. Na stéle z hory Song chybí datum, ale vše nasvědčuje tomu, že byla postavena zhruba ve stejné době jako druhá stéla, kterou Ou Yangxiu datoval do r. 439.²⁵⁹ Autor texty stély není znám, ale je jím pravděpodobně buď sám Kou, nebo jeho spojenec u dvora Cui Hao.²⁶⁰

Samotný text *Napomenutí* vypráví jen příběh o zjevení Pána Laoa Kou Qianzhiovi na hoře Song. Příběh se shoduje se *Záznamy* a s textem obou stél.²⁶¹

3.1 Rodinný původ

Záznamy praví:

V době císaře Shizua (přišel) taoista Kou Qianzhi, zdvořilostním jménem Fuzhen („Asistující Dokonalému“), mladší bratr Zana, vládce provincie Nanyong, a tvrdil o sobě, že je potomkem Kou Xuna

²⁵⁶ Tento text shrnul James R. Ware pod názvem „The Wei Shu and the Sui Shu on Taoism“ (1933) a do angličtiny ho přeložil Leon Hurvitz jako *Treatise on Buddhism and Taoism: an English translation of the original Chinese text of Wei-shu CXIV and the Japanese annotation of Tsukamoto Zenryu* (1956).

²⁵⁷ Téměř totožný příběh obsahuje dějepisná část buddhistické encyklopedie *Guang Hongming ji*, T 2103.

²⁵⁸ Podobností mezi stélami se zabýval Shao Mingsheg, „*Jiming Qianba Bei Wei Zhongyue Songgao ling miao bei*“ (1962) a „*Ming Qianba Bei Wei Zhongyue Songgao ling miao bei buji*“ (1965). Stéla z hory Hua se nedochovala, ale dochovala se její frotáž. Viz Zhang a Bai (2006).

²⁵⁹ Tamtéž.

²⁶⁰ Wang Ka (1989). Viz Liu Yi (2002).

²⁶¹ Liu Yi zaznamenal jen menší odchylky v příběhu Kou Qianzhia, jak ho podávají na jedné straně *Záznamy* a *Napomenutí* a na straně druhé obě stély - stély neříkají přímo, že se Kou Qianzhi setkal s Pánem Lao. Mluví o setkání s Nejvyšším bohem (上神降臨). Liu z toho vyvozuje, že v té době na severu Číny nebyl Pán Lao nebeskými mistry chápán jako nejvyšší bůh a Kou Qianzhi tento koncept převzal od jižních taoistů. To, že i ranní taoisté vnímali Pána Laoa jako hlavní zjevení projev Daoa, je však prokázáno již v *Příkazech a zákazech rodinám velkého Daoa* ze 3. století. Liu Yi tento text datuje chybně do doby Severní Wei, text však hovoří o době dynastie Cao-Wei. Liu Yi (2003), str. 66-7.

ve třicáté generaci.

世祖時，道士寇謙之，字輔真，南雍州刺史讚之弟，自云寇恂之十三世孫。

Qianzhi byl ve skutečnosti potomkem Kou Xuna (Pozdní Han) ve dvanácté generaci.²⁶² Qianzhiův otec se jmenoval Xiuzhi 脩之, zdvořilostním jménem Yanqi 延期 - „Prodloužená doba (životu)“ - a jeho rod měl pocházet z Shanggu 上谷 na severu Číny a posléze se přesunul do Pingyi 馮翊 v blízkosti Chang'anu. Toto tvrzení oficiální kroniky zpochybňuje Chen Yinke, podle nějž rodina pocházela z Hanzhongu, kde se připojila k tradici nebeských mistrů.²⁶³ Tomu, že rod do této tradice spadl, nebo k ní měl blízko minimálně dvě generace před Qianzhiovým narozením, nasvědčují jména s koncovkou *zhi* 之 (známým příkladem taoistů s podobnými jmény jsou členové klanu Wang, jako slavný kaligraf Xizhi 羲之 a jeho sedm synů) a také volba zdvořilostních jmen Qianzhia, jeho otce a jeho synovce Xiantenga 仙騰 („Stoupající k nesmrtelnosti“).²⁶⁴ Samotný fakt, že se Kouova rodina hlásila k tradici nebeských mistrů, však není důkazem toho, že by rodina kdy žila v Hanzhongu.

Kouův bratr Zan velel obyvatelům státu Pozdní Qin, prchajícím z chang'anského regionu poté, co ho dobyl generál Liu Yu 劉裕 (363–422), zakladatel dynastie Liu Song 劉宋. Zan přivedl své lidi do státu Severní Wei a za to se mu dostalo úředního titulu. Je dobře možné, že vliv staršího bratra pomohl Qianzhiovi dostat se ke dvoru.²⁶⁵

3.2 Život v ústraní

Záznamy pokračují slovy:

Brzy našel zálibu v cestě nesmrtelných a měl sklony odporující běžným zvyklostem. Jako mladý pěstoval Zhang Luovy techniky a živil se zvláštní stravou a lektvary, avšak po mnoho let neměl úspěch.

早好仙道，有絕俗之心。少修張魯之術，服食餌藥，歷年無效。

²⁶² Liu (2002), str. 273.

²⁶³ Chen (1981), str. 13-5.

²⁶⁴ Liu (2002), str. 272.

²⁶⁵ Mather (1979), str. 108.

„Cestou nesmrtelných“ se rozumí rozličné techniky prodlužování života, od dechových a tělesných cvičení (*huxi tuna* 呼吸吐納), přes dietetické praktiky (zejména abstinenci od obilnin, *bigu* 避穀) a výrobu elixírů z bylin, hub a nerostů (*fushi eryao* 服食餌藥) až po sexuální praktiky (zejména zadržování spermatu, *baojing* 寶精). Pokud jde o Zhang Luovy praktiky, mohou se tím myslet v předchozích kapitolách popsané rituály, jako posílání zpráv, vyznávání hříchů a velmi pravděpodobně také sexuální rituály „spojování *qi*“.²⁶⁶

Výrazným předělem v Kouově životě bylo setkání s Cheng Gongxingem 成公興. Cheng byl žákem Shi Tanyinga 釋曇影, žáka slavného překladatele buddhistických sůter Kumarádživy (350-409).²⁶⁷ Záznamy popisují jejich vztah ve zkratce takto: Qianzhi si Chenga původně najal na hrubou práci, ale posléze zjistil, že v něm rozpoznal lepšího astronoma a matematika, než byl on sám, a chtěl, aby se stal jeho učitelem. Cheng zdvořile odmítl, ale na oplátku se nabídl, že bude Qianzhiovým žákem (zřejmě s ohledem na své nižší společenské postavení). Spřátelili se a po nějakém čase společně odešli žít o samotě v kamenné chýši na posvátné hoře Hua 華. Cheng tam sbíral byliny, které je zbavily potřeby jíst. Po nějakém čase se odebrali na posvátnou horu Song 嵩, kde bydleli každý v jedné chýši. Cheng jednoho dne přinesl Qianzhiovi lektvar, který vypadal jako odporný a páchnoucí jedovatý hmyz. Qianzhi se zalekl a odmítl lektvar vypít. Cheng mu na to řekl, že nikdy nedosáhne nesmrtelnosti, ale může se uplatnit v politice jako rádce některého panovníka. Po sedmi letech služby Cheng oznámil Qianzhiovi, že v poledne druhého dne zemře, a požádal ho, aby osobně umyl tělo, protože se má po smrti s kýmsi setkat. Qianzhi ho uposlechl a rozloučil se s ním pobitím hlavou o zem. Cheng skutečně zemřel, ale druhý den přišli k jeho chýši dva chlapci, jeden nesl mnišské roucho a druhý hůl a misku (symboly buddhistického mnicha), načež zesnulý vstal, oblékl roucho, vzal misku a hůl a odešel s chlapci.²⁶⁸ Kronika dále vysvětluje, že Cheng Gongxing byl nesmrtelný, který se provinil založením požáru a za trest musel sedm let sloužit Kou Qianzhiovi, kterého učinil nesmrtelným, a pak mohl odejít. Celkově spolu Kou a Cheng měli strávit sedm let, a pokud bylo jejich přátelství skutečné, pak to dokazuje Kouovy (alespoň zpočátku) dobré styky s buddhisty.

²⁶⁶ Liu Yi se domnívá, že Kou se zabýval pouze technikami dlouhověkosti, které historicky pocházejí ze severu Číny, a nebyl od počátku členem nebeských mistrů. O tom má svědčit fakt, že Zhang Luovy praktiky (jako sexuální rity a vybírání daní) kritizoval a reformoval. Liu (2003), str. 274. Proti tomu však kromě tvrzení kroniky mluví také taoistická jména členů Kouovy rodiny a především také skutečnost, že jeho žák na hoře Song, Mao Xiuzhi 毛脩之 (viz níže), byl zaručeně členem Cesty nebeských mistrů. Viz Lagerwey 2007. Více o tomto taoistovi ze státu Song viz *Song shu*, „*Mao Xiuzhi zhuan*“.

²⁶⁷ Tsukamoto, *Gisho* (str. 326-7) - na základě *Shi Lao zhi* a *Gaoseng zhuanu*. Cituje Mather (1979), str. 112.

²⁶⁸ Takováto smrt spadá do kategorie dosažení nesmrtelnosti „osvobozením se od mrtvoly“ (*shijie* 屍解), stejně jako smrt Kou Qianzhia (viz níže). Viz Kirková (2003).

Qianzhi zůstal na hoře Song a pokračoval v úsilí stát se nesmrtelným. R. 415 se mu podle *Záznamů* na vrcholku hory zjevil Pán Lao, který přijel na mraku taženém draky a s průvodem božstev za zády. Bůh Qianzhiovi nahlásil, že na světě od odchodu Zhang Daolinga chybí mistr, který by vedl „lidi konající dobré skutky“ (修善之人). Pán paláce nesmrtelných a ochranných božstev hory Song (嵩岳鎮靈集仙宮主) prý doporučil Qianzhia jako vzorného adepta taoistického učení, který se může stát novým nebeským mistrem. Pán Lao ho jmenoval nebeským mistrem a předal mu *V mracích zpívaná poučení o nových pravidlech* (*Yunzhong yinsong xin ke zhi jie* 雲中音誦新科之誡) o dvaceti kapitolách, nazývaná také *Společný pokrok* (*Bingjin* 並進)²⁶⁹, a pověřil ho očistou taoismu, vymýcením falešného učení tří Zhangů, náboženských daní a technik spojování *qi*. Taoisté se měli nadále řídit hlavně rituálními předpisy a věnovat se dietetickým technikám a cvičením (*fushi bilian* 服食閉練). Před svým odjezdem Pán Lao ještě pověřil dvanáct svých podřízených, aby Qianzhiovi předali ústní naučení (*koujue zhi fa* 口訣之法), díky nimž nemusel jíst výrobky z obilí, a přesto překypoval *qi*, stal se lehkým a krásným. Tato umění pak předal svým žákům, kterých bylo něco přes deset.

Další setkání s božstvem se stalo roku 423. Tehdy se Kou Qianzhi setkal s Li Puwenem 李譜文, který působil jako kouzelník na dvoře hanského císaře Wua 漢武帝 (156–87 před Kristem). Li se mu představil jako pra-pravnuk Pána Laoa s titulem „vládce Paláce pastvin“ (či „palácový vládce půdy a pastýř“, 牧土宮主) a svěřil mu správu nad územím, čítajícím deset tisíc čtverečních mil v okolí hory Song. Předal mu také zprávu od Pána Laoa, která ho pověřovala šířením Daoa po dvaadvacet let, z nichž deset měl strávit ukončením nevědomosti lidí (竟蒙) a dalších dvanáct jejich konverzí. Pán Lao Qianzhiovi předal čtyři registry pro nástupce nebeského mistra (繼天師四錄), které zaručují jeho začlenění do nebeské hierarchie (doslova „přesun do vnitřního paláce“ 遷入內宮), titul Pravého mistra devíti provincií velké dokonalosti a velkého pokladu (太真太寶九州真師) a pověření vést lidi a demony (治鬼師, 治民師). Předal mu také nedochované *Velké nebeské texty a registry tří dokonalostí* (天中三真太文錄) k povolávání démonů k odpovědnosti (効召百神), kterou měl Kou posléze předávat svým žákům. Další série posvátných textů, kterou Qianzhi obdržel, je rovněž nedochovaná *Dokonalá kniha registrregistrů a map* (*Lutu zhenjing* 錄圖真經) o více než šedesáti kapitolách.²⁷⁰ Kniha obsahovala registry pěti stupňů kněžského zasvěcení, jimž měly odpovídat odlišná postavení u oltáře, druhy formálního pozdravu a obřadní oděvy kněží.²⁷¹

²⁶⁹ Viz kapitola „Název“.

²⁷⁰ „Cui Hao zhuan“ ve *Wei shu* zmiňuje *Novou knihu registrregistrů a map božského ústředí*, kterou měl Qianzhi získat při druhém setkání s božstvy. Bezpochyby jde o stejný nedochovaný text.

²⁷¹ Tituly byly „velký hodnostář yinu a yangu“ 陰陽太官, „pravý hodnostář ortodoxní vlády“ 正府真官, „pravý

Edikt Pána Laoa doslova říká, že mu tento spis má pomoci asistovat Pravému vladaři velkého míru a šířit zákon Nebeského paláce tichého kola (天宮靜輪之法), což je název chrámu, který Kou Qianzhi nechal později vybudovat.²⁷²

Li ještě upozornil Qianzhia, jak je těžké učit lid v době konce *kalpy* (*mojie* 末劫, což je buddhistický výraz pro jednotku světového času - v *Napomenutích* se nevyskytuje), avšak předpověděl, že ti, kdo vztyčí oltáře a budou ráno i večer konat obřady, se budou schopni učit technikám dlouhověkosti a stane se z nich „vybraný lid pravého vladaře“. Dále text hovoří o Li Puwenových receptech nesmrtelnosti a třiceti šesti nebesích, na jejichž čtvrtém stupni shora bude Kou Qianzhi po splnění svých úkolů na zemi přijat, aby se stal žákem a přítelem nesmrtelných, jako jsou Chisong, Wang Qiao, Zhang Daoling a další.²⁷³

Tolik legendární část Kouova životopisu. Kromě božstev se však Qianzhi na hoře Song pravděpodobně setkal i s dalšími taoisty a buddhisty z jižní Číny, kteří na něj mohli mít vliv. Podle kroniky státu Liu Song se Kouovým žákem stal jistý Mao Xiuzhi 毛脩之, který na hoře pobýval v letech 416-18.²⁷⁴ Mao se hlásil k Cestě nebeských mistrů a byl horlivým odpůrcem lidových kultů, jejichž svatyně (*fangmiao* 房廟) s oblibou vypaloval. Stal se prefektem v komandarii Henan a Henei.²⁷⁵ Jeho setkání s Qianzhiem je důležitý důkaz o kontaktu mezi jižní a severní větví školy nebeských mistrů.

Hora Song byla významná nábožensky i politicky. Jako „ústřední posvátná hora“ (*zhongyue* 中嶽) je známá z tak raných dokumentů, jako jsou *Rituály Zhouů* (*Zhouli* 周禮) a *Kniha dokumentů* (*Shujing* 書經).²⁷⁶ Byla jednou z pěti posvátných hor Číny, na nichž slavní váleční císaři čínských dějin prováděli oběti - nejznámějším příkladem jsou obřady *feng* 封 a *shan* 禪, které na východní hoře Tai 泰 (či Dai 岱) prováděl hanský císař Wu r. 110 před Kristem.²⁷⁷ Kult posvátných hor byl vždy spjat s myšlenkou územní celistvosti a expanze Číny. V Kouově době se nejdůležitější z pěti hor stala hora Song, ležící mezi státy Severní Wei a Liu Song.²⁷⁸ Ten, kdo ovládal její území, ovládal i symbolický střed světa. O tuto představu se ideologicky opíral i zakladatel dynastie Liu

hodnostář ortodoxní komnaty“ 正房真官, „volný hodnostář hvězdného paláce“ 宿宮散官 a „vládce registru společného postupu“ 並進錄主. První, třetí a pátý z těchto titulů by hypoteticky mohly souviset se sexuálními rity. Viz *Záznamy*.

²⁷² Více ke Kouově investituře viz Seidel, „The imperial treasures and taoist sacraments: Taoist roots in apocrypha“ (1983).

²⁷³ Ve třicátých druhých nebesích má přebývat Buddha, který dosáhl Daoa na západě. Tamtéž.

²⁷⁴ Viz *Song shu*, kapitola „Mao Xiuzhi zhuan“ Data určil Liu Yi (2002).

²⁷⁵ *Song shu*, „Mao Xiuzhi zhuan“, viz Liu Yi (2002), str. 272, a Stein (1979).

²⁷⁶ *Zhouli*, kapitola *Dazong bo*; *Shujing*, kapitola *Shun dian* v sekci *Yushu*. Hora bývá někdy nazývána Taishi 太室. Ke kultu posvátných hor viz Gu Jiegang, „Siyue yu Wuyue“ (1963). Článek shrnují Zhang a Bai (2006).

²⁷⁷ Viz *Shiji*, kapitola *Fegshan shu*.

²⁷⁸ Zhang a Bai (2006).

Song (se sídlem v dnešním Nankinu) Liu Yu. R. 417 vyrval Chang'an (blízko pohoří Song), z rukou barbarů, za což ho jako dědice dynastie Han a ochránce Daoa, respektive *dharmy*, chválili taoisté i buddhisté.²⁷⁹ Jeho mandát měl podpořit zázračný nález třiceti dvou nefritových disků *bi* 碧 a zlatého disku *bing* 餅, který učinil buddhistický mnich (různé prameny ho nazývají Fayi 法義, Huiyi 慧義 nebo Huiyi 惠義) na hoře Song u oltáře boha hory.²⁸⁰ Vzhledem k tomu, že nález byl učiněn v době Kouova pobytu na hoře Song, je pravděpodobné, že se Kou se songskými mnichy setkal.²⁸¹ Jak uvidíme níže, z nábožensko – politického symbolismu hory těžil i později také Kou Qianzhi a panovník dynastie Severní Wei, k jejímuž dvoru se Kou vydal po třiceti letech strávených na hoře Song.²⁸²

3.3 Kariéra u dvora Severní Wei

Dynastie Severní Wei (385–534) byla založena klanem Tuoba 拓跋 z kočovného etnika Xianbei 鲜卑. Ačkoli původní náboženství Tuobů bylo šamanisticko-animistického charakteru, většina jejich vládců podporovala současně buddhismus i taoismus a z obou tradic čerpala ideologickou podporu. Např. zakladatel dynastie, císař Daowu (386–409), nechal zbudovat chrámy pro buddhisty v čele s mnichem Fa Guoem (法果, 396–404) a Fa Guo za to panovníka uctíval jako buddhu. Daowu byl zároveň zastáncem principů učení Huang-Lao a nechal u dvora zřídit „dílnu nesmrtelnosti“ (*xianfang* 仙坊), kde se vyráběly elixíry a shromažďovaly recepty. Jeho nástupce Mingyuan (409–24) v této politice pokračoval a ctil také konfuciánské vzdělance a liboval si prý ve čtení historických spisů. Nakročil tak k pozdějšímu ideálu politiky rovnováhy mezi „třemi učením“. Existuje podezření, že oba panovníci zemřeli na následky požívání jedovatých elixírů nesmrtelnosti.

283

Podobnou tolerancí však neproslula vláda jeho nástupce, císaře Taiwua, chrámovým jménem Shizua 世祖 (424–52, vlastním jménem Tuoba Dao 拓跋燾), který v letech 44 až 52 vedl tvrdou

²⁷⁹ Jako dědice Hanů ho představuje zejména spis *Santian nejie jing* DZ 1205 (28.415c). Apokalypticky laděná *Nejvyšší kniha božského zaklínání z jeskyní a propastí* (*Taishang dongyuan shenzhou jing* 太上洞淵神咒經 DZ 335, 28.3a-b) o něm mluví přímo jako o mesiášovi. Viz Bokenkamp, *The early taoist scriptures* (1997), kapitola „The inner explanation of Three Heavens“, a Mollier *Une apocalypse taoïste du Vème siècle* (1990).

²⁸⁰ Viz *Songshu* 27:29a, str. 784, *Gaoseng zhuan* 7, T. 50, 2059.7:368c (1992), str. 266. Mather (1979), str. 120, Liu Yi (2002), str. 277.

²⁸¹ Podle Liu Yiho bylo toto politické zneužívání hory Song důvodem Kouova odchodu do Severní Wei. Liu (2002), str. 278. Z jiného úhlu pohledu se události na hoře Song mohou jevit jako inspirace Kouovy kariéry u dvora Severní Wei.

²⁸² Viz stély. Zhang a Bai (2006).

²⁸³ Viz *Shi Lao zhi*, nebo Li Gang, „State religious policy“ (2010), str. 244–6.

kampaň proti buddhistům. Císař se nicméně zpočátku také choval jako patron *sanghy*. Zval si k sobě slavné mnichy, aby s nimi hovořil o *dharmě* a při Buddhových narozeninách osmého dne čtvrtého měsíce nechal pořádat slavnostní průvody se sochami, při nichž osobně rozhazoval z věže květiny. Velice také ctil zázračného mnicha Hui Shia 惠始, který čelil mečům bez zranění a chodil bosý v bahně, aniž by si umazal chodidla. Kronika však uvádí, že se Taiwu nikdy nezabýval četbou sůter a neporozuměl smyslu karmického zákona.²⁸⁴ Vedle podpory buddhismu se v *Záznamech* píše také o mistrech technik dlouhověkosti, které se Taiwu snažil přilákat ke svému dvoru - někteří z nich jeho nabídku odmítli a z jiných se vyklubali šarlatáni, kteří odešli s nepořízenou. Zásadním spojencem mezi taoisty se císaři stal až Kou Qianzhi.

Kou přišel ke dvoru císaře Taiwua r. 424 a projevil přání věnovat mu posvátné texty, které obdržel. Císař mu svěřil úřad „znalce nesmrtelných bytostí“ (*xianren boshi* 仙人博士) a zajistil mu přísun stravy, ale dál o něj neprojevoval větší zájem. U dvora bral Qianzhia zpočátku vážně jen vlivný učenec Cui Hao 崔浩 (358–450), jenž vystřídal mnoho funkcí, z nichž nejvýznamnější byl (od r. 431) úřad „ministr vzdělávání“ (*situ* 司徒), srovnatelný s titulem kancléře.²⁸⁵ Byl také odpovědný za sepsání análů státu Severní Wei. Podle Cui Haova životopisu v Kronice Wei se Qianzhi a Cui Hao stali přáteli. Qianzhi prý Haovi řekl:

Pěstoval jsem Dao, žil jsem v ústraní a nevěnoval se světským záležitostem, když se mi náhle dostalo pověření od božstev, že mám taktéž pěstovat konfuciánství, pomáhat Pravému vladaři velkého míru a navázat na tisíciletou vládu, jež byla přerušena.

吾行道隱居，不營世務，忽受神中之訣，當兼修儒教，輔助泰平真君，繼千載之絕統。²⁸⁶

Pak požádal Cui Haoa, aby ho zasvětil do základů politických dějin. Hao pro něj sepsal knihu o více než dvaceti kapitolách, v níž popsal dějiny Číny od mytických počátků až po pád Hanů. Qianzhi na oplátku Haoa přijal za žáka a učil ho dietetickým technikám živení životního principu.²⁸⁷

Cui Haoův postoj k taoismu je však podle jeho životopisu sporný. Hao byl konfucián školy nových textů a odborník na věštění. Jeho životopis na jedné straně popisuje, jak se modlil za život svého chorého otce k Velkému vozu, taoistickému božstvu osudu, a přirovnával se k taoistickému mudrci Zhang Liangovi 張良 (zemřel r. 187), který asistoval při založení dynastie Han. Na druhé straně ale říká, že nemohl vystát četbu textů *Laozi* a *Zhuangzi*.²⁸⁸ Tento příklad však pouze ilustruje

²⁸⁴ Viz *Shi Lao zhi*.

²⁸⁵ Mather (1979), str. 116. *Situ* byl podle Huckera (1985) jedním ze „tří vévodů“, nejmocnějších hodnostářů ve státě.

²⁸⁶ Viz „*Cui Hao zhuan*“.

²⁸⁷ *Wei shu* 35 (str. 814). Liu Yi, str. 423.

²⁸⁸ *Wei shu*, kapitola „*Cui Hao zhuan*“. Cituje Mather (1979), str. 114 a Chen (1981), str. 12. Srovnej s Kouovým

fakt, že jevy, které jsme si zvykly označovat jako „taoistické“, v minulosti nutně nemusely být spojovány do jednoho celku. Cuiova matka byla navíc vnučkou Lu Chana 盧諶, praděda Lu Xuna 循, který převzal vedení Sun Enových vzbouřenců po Sunově smrti (viz kapitola „Příbuzná hnutí“). Z tohoto faktu Chen Yinke usuzuje, že Cui přímo patřil do církve nebeských mistrů.²⁸⁹

Hao pak císaři doporučil Qianzhia přijmout s tím, že jde o velkého nesmrtelného, který si talentem v ničem nezádá s mudrci minulosti. Jeho příchod ke dvoru vyložil jako signál Nebes, který ohlašuje nástup dynastie se silným mandátem a jehož přehlížení by mohlo mít katastrofální následky. Císař se z jeho slov zaradoval a poslal své lidi na horu Song s nefrity a hedvábím, aby tam provedli císařskou oběť *lao 牢*, k níž přizval Kou Qianzhia a jeho žáky. Jak bylo řečeno výše, rituály na hoře Song (v této době již pod kontrolou Severní Wei) neměly jen náboženskou, ale i politickou symboliku. Císař poté sám uznal Qianzhia nebeským mistrem a přednášel z jeho *Nových pravidel*, kteréžto nechal rozšířit po své říši.

Do hlavního města Pingchengu pak přišlo čtyřicet taoistů z hory Song a na jihovýchodě města zbudovali rituální prostor (*daochang* 道場) s oltářem o pěti stupních. Císař sponzoroval chod této instituce včetně jídla a ošacení sto dvaceti taoistů, kteří se zde postili, modlili se a šestkrát denně konali obřady. Navíc byla jednou měsíčně v areálu konána kuchyně (viz kapitola „Kuchyně“), při níž se údajně najedlo několik tisíc osob.²⁹⁰

Stavba je popsána v Li Daoyuanově (zemřel r. 527) *Komentované klasické knize o řekách* (*Shuijing zhu* 水經注), v kapitole o řece Ta (*Ta shui zhu* 漯水注). Stavba měla připomínat hanský Palác světél (*mingtang* 明堂) k uctívání kosmických sil.²⁹¹ Měla jedinou místnost, ze čtyř stran obklopenou stupňovanou balustrádou. V síni byl trůn pro božstva a u něj nefritový perkusní nástroj *qing* 磬. Text uvádí, že stavba byla zbudována r. 425 a nesla název „Chrám uctívání prázdnoty“, *Chongxu si* 崇虛寺, na čemž je pozoruhodné užití slova *si* 寺, jinak vyhrazeného pro chrámy buddhistické.²⁹²

Ještě velkolepější stavbou byl „Nebeský palác tichého kola“, *Jinglun tiangong* 靜輪天宮, jehož stavba započala roku 431. Název má opět lehce buddhistický přídech - kolo připomíná slavnou sútru o „roztočení kola Zákona“ (*Zhuan falun jing* 轉法輪經)²⁹³. Stavba stála podle *Komentované kanonické knihy o řekách* na sever od Chrámu uctívání prázdnoty. Stavba se měla

rituálem pro případ nemoci v rodině v kapitole „Rituály za nemocné“.

²⁸⁹ Chen (1981), str. 15.

²⁹⁰ *Wei shu* 3052-3. Yamada Toshiaki tvrdí, že těchto sto dvacet taoistů reprezentuje ranou mnišskou obec taoistů. Yamada (1959), str. 70.

²⁹¹ Popis a obrazová rekonstrukce Paláce světél viz Robert L. Thorp, „The Architectural History of the Bronze Age.“ (1984).

²⁹² Chen (ed.), *Shui jing zhu* (1990), str. 260. Cituje Liu Yi, str. 280.

²⁹³ T. 1, 1.1. Česky v Rozehnal *Buddhovy rozpravy* (1994).

vyznačovat „do oblak“ sahající výškou, z níž není slyšet štěkot psů a kokrhání kohoutů a ve které by mohl přijímat návštěvy z Nebes.²⁹⁴ Ve stejném roce byly vztyčeny taoistické oltáře v hlavních městech všech provincií.²⁹⁵

Císař Taiwu si Kou Qianzhia natolik považoval, že se s ním radil i o politických záležitostech. V letech 424 až 427 probíhalo povstání státu Tai v ordoské oblasti pod vedením He Lianchanga 赫連昌. Zatímco ministr války císaři radil zdrženlivý postup, Qianzhi mu předpověděl vítězství a ovládnutí celé Číny. Císař tedy povstalice napadl a porazil. Tuto událost vzpomíná stéla na hoře Song jako na vítězství s pomocí „božstev [Nebes] a země“ (*shenqi* 神祇).²⁹⁶

V roce 439 se císaři Taiwuovi podařilo sjednotit pod svou vládou sever Číny od Mandžuska až po Střední Asii. Ve stejném roce byly vztyčeny stély na horách Song a Hua a jistě nebylo náhodou, že se císařské pozornosti dostalo zrovna dvěma horám, na nichž pobýval Kou. Současně šlo o politické gesto odhodlání sjednotit celou Čínu. Stély zdůrazňují důležitost kultu posvátných hor a vypráví mytizovaný příběh jeho vývoje. Kult hor podle stély provozovali legendární panovníci jako Velký Yu a Shun z dynastie Xia a zakladatel dynastie Zhou, císař Wu. Naopak panovníkům dynastií Han, Cao Wei, Jin a Šestnácti barbarských států (které si Severní Wei podmanila) se vytýká přehlížení kultu hor. Posledně jmenovaní jsou stélami kritizováni rovněž za zavádění heterodoxích kultů, které rozčilují božstva - tím je myšlen buddhismus.

Stély také představují Kou Qianzhia jako dědice nebeských mistrů a velkého mudrce z hory Song, který nahromaděním ctností a dosažením Daoa pohnul zásvětní božstva (積德成道, 感徹冥虛), která sestoupila z výšin a předala mu titul „pravého mistra devíti provincií“ (tj. celé Číny), který spravuje záležitosti lidí i duchů (上神降臨, 授以九州真師, 理治人鬼), a pověřila ho podporou státu, mandátu dynastie a Pravého vladaře Velkého míru (佐國苻命, 輔導太平真君).²⁹⁷ Pravým vladařem Velkého míru byl samozřejmě Taiwu, který v r. 440 zahájil císařskou éru stejného jména (*Taiping zhenjun* 太 nebo 泰平真君), čímž jasně demonstroval podporu Kou Qianzhiovi a taoismu (viz *Kniha Velkého míru* apod.).²⁹⁸ Propojení císařského majestátu s novou církví nebeských mistrů pak završil roku 422, kdy v Chrámu uctívání prázdnoty převzal od Koua talismany a registry (受符錄).²⁹⁹

²⁹⁴ Viz *Shi Lao zhi*. Více o tom Liu Zhaorui, „*Shuo 'tiangong' yu Kou Qianzhi de 'Jinglun tiangong'*“ (2004).

²⁹⁵ Mather (1979), str. 115.

²⁹⁶ *Qi* jsou božstva půdy, *shen* jsou tu pravděpodobně myšlena božstva země. Např. slovník *New Age Chinese-English Dictionary* (2004) uvádí sousloví *tianshen diqi* 天神地祇 - „božstva Nebes a země“. Srovnej s *Napomenutími*, kde se na jednom místě objevuje slovo *shen* v pojmenování pro „božstva půdy devíti provincií“ - *jiuzhou tudi zhi shen* 九州土地之神, viz Yang (1956), § 35, str. 52; DZ 562, 19b10.

²⁹⁷ Zhang a Bai (2006), str. 580-1.

²⁹⁸ Srovnej se zjevením Li Puwena v *Záznamech*.

²⁹⁹ Podle Anny Seidel (1983) znamená výraz 受籙 také převzetí mandátu Nebes. Seidel se také domnívá, že předaným

Záznamy praví, že Kou Qianzhi zemřel r. 448 a byl pohřben podle taoistických rituálů. Před smrtí řekl svým žákům: „Dokud jsem zde, můžete získat registry nesmrtelných, ale až odejdu, bude těžké dospět k nebeskému paláci.“³⁰⁰ Z tohoto úryvku vyplývá, že pro předávání těchto registrů bylo zapotřebí mistra, iniciovaného samotným Pánem Lao. Těsně před smrtí při přípravách svátku *hui* prý Qianzhi před své sedátko rozprostřel dvě rohože

navíc a svým žákům řekl, že jsou určeny pro nesmrtelné, kteří (pro něj) přijdou. Po smrti se prý z jeho úst vznesl dech v podobě dýmu, vylétl oknem a rozplynul se na obloze. Jeho mrtvola se zázračně prodloužila skoro na tři metry a po třech dnech se zase extrémně zkrátila na pouhých šest palců. Z toho jeho žáci usoudili, že Qianzhi nezemřel, ale osvobodil se ze svého těla a proměnil svou podstatu (*shijie bianhua* 尸解變化).

Roku 450 byl Cui Hao popraven spolu s dvaceti sedmi členy svého klanu za to, že vedl příliš otevřené záznamy o zakladatelích dynastie, které navíc nechal vytesat do kamene a nosit ulicemi, takže si je kdokoli mohl přečíst. Císař mu nechal potetovat obličej, uříznout nos a chodidla, vykastrovat ho a nakonec setnout hlavu. Svého rozhodnutí prý panovník posléze litoval.³⁰¹ Podle *Záznamů* Qianzhi jeho smrt předpověděl čtyři roky předtím.

Téměř okamžitě po jeho smrti byl stržen chrám *Jinglun*, což nasvědčuje tomu, že si lid spojoval tuto stavbu a vůbec celou taoistickou theokracii s represivní politikou, kterou prosazoval Cui Hao, a o níž pojednává následující kapitola.³⁰²

3.4 Potlačení buddhismu

O tom, co Kou dělal mezi lety 442 a 448 nevíme z kronik nic. Víme však, že náboženská politika státu Wei se v té době od udržování rovnováhy mezi taoismem a buddhismem přechýlila k jednostranné podpoře taoismu a krvavému potírání buddhismu. Již na stélách z r. 439 se objevila jistá protibuddhistická rétorika - buddhismus byl označen jako příčina chudoby a pomatení obyvatelstva, politického chaosu, zanedbávání ortodoxních kultů (*sidian* 祀典, myslí se tím kulty podle *Knihy obřadů*, viz pozn. č. 121) a předčasných úmrtí panovníků. Stéla byla předzvěstí opatření k potírání cizího náboženství, která měla následovat: „(Je třeba) vykořenit chaos a navrátit se k pravým normám, [tj.] vládě jednoduchých trestů, čisté transformační síly a nezasahování“ (拔亂反正, 刑簡化醇, 無為而治).

textem byla *Dokonalá kniha registrů a map*.

³⁰⁰ 及謙之在, 汝曹可求遷錄. 吾去之後, 天宮真難就. Viz *Záznamy*.

³⁰¹ Mather (1979), str. 121, podle *Wei shu*, „*Cui Hao zhuan*“.

³⁰² Mather (1979), str. 118.

Za Taiwuovy vlády se *sangha* velmi rozrostla a ekonomicky zesílila. Svou roli v tom hrálo také dobytí města Liangzhou v roce 439, které bylo centrem buddhismu.³⁰³ Podle *Záznamů* byl ministr Cui Hao velmi nepřátelský vůči buddhismu a tuto antipatii přenášel i na panovníka (paradoxní je že Cuiova manželka byla oddaná buddhistka). R. 444 nechal Taiwu vydat edikt proti soukromě podporovaných mnichům a také proti spirituálním médiím (*wuxi* 巫覡).³⁰⁴ Když r. 446 při potírání povstání Gaiwua 蓋吳 císař dorazil do Chang'anu, v tamním klášteře odhalil sklad zbraní, což považoval za podporu povstání. Při prohlídkách dalších chang'anských klášterů byly pryč nalezeny kromě alkoholu a cenností, které mniši nesměli vlastnit, také povstalci, kteří se v komnatách oddávali necudnostem s dívkami z bohatých rodin. Císař proto nechal popraviti všechny chang'anské mnichy a o rok později ediktem přikázal ničení buddhistických soch a pohřbívání mnichů zaživa. Lidé, kteří mnichy ukrývali ve svých domovech, je měli vydat pod pohrůzkou hrdelního trestu. O rok později byl vydán edikt o „vyhubení buddhismu“. Útok na buddhismus měl kromě ekonomických pohnutek také politický důvod, jímž byla sinizace severu Číny, protože přijetí hanské kultury poskytovalo císaři lepší pozici pro dobytí co největšího území.³⁰⁵

O Kouově úloze v této drastické kapitole čínských dějin se můžeme pouze dohadovat. Richard Mather k této otázce napsal, že represe musely být iniciovány Cui Haoem a měly mít politické pozadí. Soudě podle textů *Napomenutí*, Kou byl evidentně vzdělán v buddhistických rituálech a doktríně. Jeho přítel Cheng Gongxing byl žákem slavného buddhisty a sám byl pravděpodobně mnichem. Dokonce i Kouův život nese rysy mnišství - nevíme nic o tom, že by byl ženat, a z okolností jeho smrti vysvítá, že žil obklopen svými žáky kolem chrámu, nebo dokonce v klášteře, jenž označoval buddhistickým názvem (*si* 寺).³⁰⁶ Z vlivu buddhismu, kterým jsou Kouův život a dílo prosyceny, Mather usuzuje na pozitivní vztah Kou k *dharmě*. Nicméně Mather nepracoval s textem obou stél, který na Koua vrhá jiné světlo.

Zhang Xunliao a Bai Bin, kteří se stélou zevrubně zabývali, jsou naopak přesvědčeni, že Kou Qianzhi represivní politiku podporoval v zájmu prosazení své doktríny jako jediné ortodoxie. Je třeba si totiž uvědomit, že buddhismus a taoismus - přes veškeré vzájemné vlivy a prorůstání - byly konkurenčními tradicemi, které usilovaly o ekonomické zajištění, soupeřily o věřící a především o panovnickovu přízeň. Zdá se tedy, že Kou Qianzhi si z buddhismu vzal, co potřeboval, a pak proti němu začal bojovat.

³⁰³ Li (2010), str. 246.

³⁰⁴ *Zizhi tongjian* 122:3833. Cituje Mather (1979), str. 116. Téhož roku Cui Hao vydal memorandum, které nařizovalo snížení počtu svatyní pro „malá božstva“ 小神 lidového náboženství podél cest. Tamtéž, str. 117.

³⁰⁵ Viz Li (2010), str. 247.

³⁰⁶ Livia Kohn (2000) se domnívá, že Kou Qianzhi byl prvním taoistou severní školy, který žil mnišským životem.

3.5 Vývoj náboženské politiky po Kouově smrti

Sangha v době represí navzdory nepříznivým poměrům tajně fungovala dál mimo hlavní město. Vykonání císařových rozkazů nějaký čas úspěšně zdržoval korunní princ Gongzong 恭宗 (zemřel 451), který byl oddaným buddhistou a několikrát žádal císaře o přehodnocení jeho postupu.³⁰⁷ K rychlému znovuzrození buddhistické obce došlo po smrti císaře Wua r. 452 zabitého rukou eunucha. Jeho nástupce císař Wencheng 文成帝 (chrámovým jménem Gaozong 高宗, 452-69) ukončil protibuddhistickou kampaň, povolil znovu vybudovat reliquiáře a mnišskou obec. Vyhlásil však jistá omezení - mnichy se mohli stát jen ti, za které se zaručila jejich rodná obec, ve velkých provinciích nemělo pobývat více než padesát mnichů, v menších čtyřicet a v odlehlých jen deset. Mnišská obec se dostala pod dohled kanceláře pro kontrolu zásluh (*gongcao* 功曹). Císař také osobně vyholil hlavu Shixiana a jmenoval ho hlavou *sanghy*. Poručil též vyrobit sochu Buddhy, která by měla rysy jeho tváře. Další císařové dynastie Severní Wei stupňovali podporu buddhismu, o čemž svědčí obří projekty, jako jsou sochy buddhů v jeskyních Yungang u dnešního Datongu a ve skalách Longmen u Luoyangu. Už v. 477 bylo v hlavním městě Severní Wei napočítáno zhruba sto buddhistických klášterů a více než dva tisíce mnichů a mnišek. V celé říši pak bylo asi šest a půl tisíce klášterů a více než sedmdesát sedm členů mnichů a mnišek. Když se říše zhroutila, mnišská obec již čítala více než dva miliony členů.³⁰⁸

Vedle podpory buddhismu však Gaozong také r. 454 přijal taoistické zasvěcení.³⁰⁹ Přijal ho i jeho nástupce, císař Xianwen 獻文 (466-70), jehož matka se jmenovala Li 李 a jehož osobní jméno bylo Hong 弘.³¹⁰ Podle *Záznamů* měli touto investiturou procházet všichni panovníci této dynastie, ale konkrétně zmiňují jen tyto dva. Rituály byly převzaty dynastií Severní Zhou a přetrvaly až do roku 574.³¹¹

Taoistický chrám *Chongxu* byl r. 491 přesunut do méně prominentní čtvrti na jihu Pingchengu a v r. 493 na jih Luoyangu, kam se přesunul celý dvůr. Chrám (či klášter) tehdy obývalo sto šedesát lidí (nejen kněží, ale např. i zpěváků). Svátky tří shromáždění se tam konaly až do roku 534, kdy je zakázal první císař dynastie Severní Qi. Chrám nepřekonal zkázu Luoyangu v r. 577.³¹² Centrum taoismu se po smrti císaře Taiwua přesunulo z hlavního města do kláštera Louguan v oblasti dnešního okresu Zhouzhi v provincii Shaanxi.³¹³ Sjednocení říše dynastií Sui (581-618) znamenalo

³⁰⁷ Gongzong se podle *Záznamů* také pokoušel oponovat stavbě Nebeského paláce tichého kola pro její náročnost.

³⁰⁸ Tamtéž.

³⁰⁹ Lagerwey, „Religion et politique pendant la période de division“ (2009).

³¹⁰ I jeho nástupce, císař Xiaowen se jmenoval podobně jako taoistický mesias - Li Hong 李宏. Viz Seidel (1983).

³¹¹ Mather (1979), str 119, podle *Sui shu* 35:30b.

³¹² Tamtéž.

³¹³ Klášter Louguan kladl velký důraz na kult Yinxiho 尹喜, kterému měl Laozi předat text *Daode jingu* právě na

konec vlivu severní škola taoismu a nástup jižních systémů Lu Xiujinga a Tao Hongjinga.³¹⁴

místě, kde byl klášter postaven. K dalšímu vývoji taoismu v severní Číně viz Kohn, "The Northern Celestial Masters" (2000).

³¹⁴ Lü (2008).

4 ROZBOR NAPOMENUTÍ

4.1 Formální charakteristika textu

Napomenutí Pána Laoa určená k přednesu se nacházejí v mingském kánonu (1447) v sekci *Dongzhen* (洞真部). Má jít o jednu kapitolu (*juan*) z původně dvaceti kapitol textu *V mracích zpívaná poučení o nových pravidlech* (*Yunzhong yinsong xin ke zhi jie* 雲中音誦新科之誡, dále jen *Nová pravidla*), který Kou Qianzhi přinesl ke dvoru Severní Wei a který byl posléze šířen po jejím území.³¹⁵

Jde o text normativní, zaměřený na „příkazy“ (*ling* 令), „zákazy“ (*jie* 戒) a „napomenutí“ či „poučení“ (*jie* 誡), týkající se rituálních a obecných pravidel (*ke* 科) a „nařízení“ (*lü* 律). Termíny *jie* 戒 a *lü* 律 jsou pravděpodobně vypůjčeny z jazyka buddhistických sůter – známe například základních pět zákazů *jie* (v sánšrktu *śīla*, tj. ctnost či morálka), kterými se mají řídit všichni buddhisté (nezabíjet, nekrást, zdržet se nedovolených sexuálních praktik, nelhat a neužívat omamné látky), a slovem *lü* se označuje řádová disciplína (*vinája*). Druhý termín známe ale i z názvu taoistického textu z třetího století *Nařízení pro demony Paní Modré*. Označení „posvátná kniha napomenutí“ (*jiejing*), které stojí na konci názvu, nemá do té doby v tradici nebeských mistrů obdobu, ale v pozdější době na něj navazují texty severní tradice, jako *Posvátná kniha napomenutí Nejvyššího Pána Laoa* (*Taishang Laojun jiejing* 太上勞君誡經), *Napomenutí a nařízení Nejvyššího Pána Laoa* (*Taishang Laojun jielü* 太上老君誡律), a *Nejvyšší posvátná kniha napomenutí* (*Taishang jiejing* 太上誡經). Ze spisů o církevní disciplíně, inspirovaných buddhistickou *vinájou*, se tak stal samostatný žánr v rámci taoistické literatury.

Dochovaný text obsahuje třicet sedm úseků, ohraničených na začátku souslovím „Pán Lao pravil“ 老君曰 a na konci rčením „bedlivě a s úctou to provádějte jako nařízení a příkazy“ 明慎奉行如律令,³¹⁶ což připomíná formuli vyskytující se v zakončení hanských textů k zabezpečení hrobů (viz pozn. č. 24) „spěšně, podle nařízení a příkazů“ 急急如律令.³¹⁷ Otevírací formule zase připomínají rétoriku buddhistických sůter, které často začínají opakujícími se souslovími typu

³¹⁵ Mather (1979), str. 122.

³¹⁶ V textu existují výjimky. §5 končí frází „to konejte s jasným rozlišováním, oddaností a úctou jako nařízení a příkazy“ 分明順奉行如律命 a §6 začíná slovy „zhudebněná a zpívaná napomenutí a příkazy Nejvyššího Pána Laoa praví“ 太上老君樂音誦誡令文曰. V §9 uzavírací formule chybí a §10 začíná slovy „zpívaná napomenutí Pána Laoa, což vedlo Annu Seidel (1969) a Livii Kohn (2000) k závěru, že text má jen třicet šest oddílů. S tím nesouhlasím, protože §9 a 10 jsou tématicky odlišné. Yang (1956) se dopustil chyby v číslování, vynechal číslo 15 a napočítal tak třicet osm odstavců. Nicméně pro přehlednost budu odkazovat na jeho číslování.

³¹⁷ Seidel (1969).

„tehdy Buddha pravil“ (爾時世尊而說), nebo „takto jsem slyšel“ (如是我聞 či 聞如是). Podobná rčení se opakují i ve starších taoistických textech, jako jsou *Nariadení Modré paní*, kde můžeme nalézt sousloví „nebeský mistr pravil“ 天師曰, „nariadení praví“ 律曰, nebo „Dao praví“ 道曰. Tradici těchto formulí lze sledovat až ke Konfuciovým *Hovorům*, jejichž úseky začínají slovy „Mistr pravil“ 子曰. Všechny tyto výrazy zdůrazňují, že jde o text, který byl předán ústně, což v kontextu náboženském taoismu implikuje předávání nanejvýš důležitých ezoterických nauk formou „ústních naučení“ (*koujue* 口訣).

4.2 Název textu

Název *Laojun yinsong jiejing* lze přeložit třemi způsoby – „Pán Lao zpívá napomenutí“, „Napomenutí Pána Laoa ohledně zpěvu“, nebo „Zpívaná napomenutí Pána Laoa“. První možnost připomíná názvy sůter, které často začínají slovy „Buddha promluvil o...“ 佛說. Z tohoto pohledu by se název *Laojun yinsong jie jing* mohl překládat jako „Pán Lao zpívá napomenutí“.

Nezapomeňme však, že původním názvem podle *Záznamů* je *Yunzhong yinsong xin ke zhi jie* 雲中音誦新科之誡, což překládám jako *V mracích zpívaná poučení o nových pravidlech*. Takto názvu rozumí i Yang Liansheng.³¹⁸ Naproti tomu James Ware a Richard Mather vykládají ono „v mracích“ či „z mraků“ jako název melodie, respektive hudební notace.³¹⁹

S přihlédnutím k původnímu názvu překládám název *Laojun yinsong jie jing* jako „Zpívaná napomenutí Pána Laoa“. Od verze „Napomenutí Pána Laoa určená ohledně zpěvu“ mě odrazuje fakt, že o pravidlech pro zpěv či recitaci *Nových pravidel* mluví v textu jen jeden krátký úryvek (viz níže). Nelze však vyloučit, že zbytek *Nových pravidel*, který se nedochoval, o zpěvu pojednává do hloubky.

Obsah dochovaného textu se však nezdá být příliš vhodný ke zpěvu, a to zejména jeho pasáže, které mluví o tom, kdy a jak zpívat či přednášet (viz níže). Za nejpravděpodobnější považuji možnost, že ke zpěvu byly určeny jiné části *Nových pravidel*, které se bohužel nezachovaly. Pozdější text *Taizhen yudi siji ming kejing* 太真玉帝四極明科經 tvrdí, že slovem *song* 誦 jsou myšleny ódy *song* 頌.³²⁰ Rozbor rýmů v textu, který by pomohl určit, zda byla *Napomenutí* určena

³¹⁸ Yang (1956), str. 18.

³¹⁹ Ware (1933, str. 229) překládá jako „New Code to be recited after (the melody) 'In the Clouds'“ a současně výraz *yunzhong* chápe jako odkaz na komanderii stejného jména, což Yang (1956) rozhodně popírá. Mather (1979) překládá název jako „Articles of a New Code to be chanted to Yunzhong musical notation“ (str. 107).

³²⁰ „雲中音誦(即華夏頌步虛聲)新科經戒.“ Viz Yang (1956), str. 19. Yang k tomu dodává, že slovo *song* 誦 bylo mezi buddhisty také užíváno jako numerativ pro písňové skladby.

ke zpěvu, bohužel není v mé kapacitě.

Napomenutí mluví o zpívání na několika místech, z nichž nejpodstatnější je tento popis rituálu předávání posvátných textů:

Pán Lao pravil: Když kněží a novicové přebírají poučení a nařízení, nechť se osmkrát pokloní směrem ke knihám poučení a stojí správně před nimi. Ať jde o učitele, nebo o přítele, drží knihy a přitom zpívá na hudbu „osmi potomků“. Ti, kdo je přebírají, se ukloní, přednesou celou kapitolu a pak se osmkrát ukloní. V případě, že neumí prozpěvovat, ať jen přímo recitují.

老君曰：道官籙生，初受誡律之時，向誡經八拜，正立經前。若師若友，執經作八胤樂音誦。受者伏，誦經意（竟）卷後，訖後八拜止。若不解音誦者，單直誦而已。³²¹

Napomenutí tedy rozlišují mezi zpěvem 音誦 a „přímým“ přednesem 直誦 - což lze chápat nejspíš jako prostou recitaci. V tomto se *Napomenutí* podobají buddhistickým zpěvům *fanbai* (梵唄).³²²

Otázkou zůstává, co je myšleno výrazem „osm potomků“ (*bayin* 八胤). Jde buďto o název hudební skladby, jak se domnívá odborník na taoistickou hudbu Pu Hengqiang, anebo jde o chybný zápis výrazu *bayin* 八音, tj. osm tradičních hudebních nástrojů, jak navrhuje Yang Liansheng.³²³

Problém překladu názvu nás přivádí k problému vztahu textu k hudbě, zpěvu a recitaci. Podle Yang Lianshenga a Chen Guofua byl autor textu ovlivněn buddhistickými zpěvy *fanbai* a konkrétně učením textu *Deset zpívaných nařízení* (*Shi song lü* 十誦律), z období státu Pozdní Qin, na jehož území Kou prožil mládí. Text se však v této době nerozšířil do Severní Číny, protože jeho šířitelé prchli před válkou na jih. Chen se domnívá, že Kou text, nebo alespoň jeho části či stručný obsah, znal a nechal se jím inspirovat.³²⁴

Text sám na sebe odkazuje různými jmény: „poučení, pravidla a nařízení, určená k přednesu“ (*song jiekeli* 誦誡科律, §1), „zhudebněná a zpívaná poučení o novém zákonu“ (*le yin song jiekeli xin fa*, §5), „zhudebněná naučení a napominání“ (*yue yin zhi jiaojie* 樂音之教誡, tamtéž), „zhudebněná a zpívaná napomenutí a příkazy Nejvyššího Pána Laoa“ (*Taishang Laojun yue yin song jieling wen* 太上老君樂音誦誡令文, §6), „zpívaná napomenutí Pána Laoa“ (*Laojun yin song jie* 老君音誦誡, §10), „zpívaná písňová napomenutí“ (*yin song gejie* 音誦歌誡, §20), „napomenutí k přednesu“ (*song jie* 誦誡, tamtéž a §27, 33 a 34), „zhudebněná pravidla a nařízení

³²¹ Přijímám Yangovu úpravu a čtu 意 jako 竟. Yang (1956), §2, str. 38, DZ 562, 0a6. Další citace budou uvádět už jen v podobě: Číslo odstavce podle Yanga, stránka; zařazení v *Daozang*.

³²² Yang, str. 20.

³²³ Pu Hengqiang, *Shensheng liyue - zhengtong daojiao keyi yinyue yanjiu* (2000), str. 17-9. Yang (1956), str. 38.

³²⁴ Chen Guofu (1981), str. 104. Yang (1956), str. 20.

nové ortodoxie“ (*yinyue xinzheng kelü* 音樂新正科律 , §33). Svá zpívaná pravidla dává Pán Lao do protikladu ke „zpívání falešných textů“:

Dnešní lidé páchají zlo a podvody, zpívají a předčítají z falešných knih a ničí klasické spisy. Mnoho z těch, co se hlásí ke mně, se navzájem mrzačí a vraždí, cožpak to není bolestné? Vydal jsem zpívaná napomenutí, abych vedl dnešní lidi - necht' je každý pozná!

世人奸欺, 誦讀偽書, 切壞經典. 輸吾多少, 共相殘害, 豈不痛哉! 吾出誦誡, 宜令世人, 咸使知聞.³²⁵

O obsahu textu se Pán Lao vyjadřuje jako o „nových pravidlech“ (新科, §33 a 35), „nové ortodoxii“ (新正, §6), „novém zákoně“ (新法, §7), „zákonu Daoa“ (道法, §4), či „učení ortodoxního zákona“ (正法之教, §5).

Text má ještě jeden název, který se vyskytuje pouze v *Záznamech o buddhistech a taoistech* – „Společný pokrok“ (*bingjin* 並進). Yang Liansheng slovo *jin* vykládá jako „úsilí“ (*jingjin* 精進), které se vyskytuje jak v taoistických, tak v buddhistických textech (v sánskrtnu *vírja*).³²⁶

4.3 Zjevení na hoře Song

Napomenutí zaznamenávají slova Pána Laoa, který je současně jejich hlavní postavou, a kromě předpisů obsahují i drobné narativní pasáže. Jednou z nich je příběh o jmenování Zhang Daolinga nebeským mistrem:

V prvním roce éry Han'an jsem [Zhang] Lingovi předal Dao a dosadil ho na post nebeského mistra³²⁷, aby pomáhal státu a podporoval mandát [dynastie]. Ling věděl, že země strašně trpí a nelze [pro ní zajistit] tisíciletou vládu, a proto si přál vystoupit na Nebesa. Podpořil jsem tedy Linga, [majícího] mysl [obrácenou k] Původnímu, a věnoval jsem mu elixír k vystoupení [na Nebesa]³²⁸ – stokrát pálený alkohol.³²⁹ Zhang pak dokázal vyšplhat na mraky a kráčet po prázdnotě a nahoře vstoupil do nebeského úřadu.

³²⁵ §6, str. 41; 5a3.

³²⁶ Slosloví *bingjin* se vyskytuje také v buddhistické polemice „Výsměch taoistům“ (*Xiao dao lun* 笑道論), která popisuje sexuální rituály jako „společné prostoupení *yinu* a *yangu* šestkrát denně“ (陰陽並進日夜六時). Není však pravděpodobné, že by měl Kouřv text v názvu narážku na sexuální rituál, který sám kritizuje. Viz Zhou Zhen 周甄, *Xiao dao lun* v *Guang Hongmingji*, T 2103.9, 152.b.4, Yang, str 21.

³²⁷ Doslova „mistra ve spojení s Nebesy“ (係天師).

³²⁸ Výraz „tělo“ 身 navrhuji číst jako „velmi“ 甚.

³²⁹ *Lian* 煉 znamená „tepelně upravovat“ a v kontextu alchymie také „tavit“. Vzhledem k tomu, že je slovo použito v souvislosti s alkoholem, jedná se nejspíš o proces destilace či jiné tepelné úpravy.

吾漢安元年以道授陵,立爲係天師之位,佐國扶命.陵以地上苦難,不堪千年之主者,求乞昇天.吾乃勉陵身元元之心,賜登昇之藥,百鍊之酒.陵得昇雲躡虛,上入天官.³³⁰

Jak víme ze *Záznamů*, Kou Qianzhi byl Pánem Lao pověřen k „vymýcení falešného učení tří Zhangů“. *Napomenutí* však zmiňují jen Zhang Daolinga, a to v pozitivním smyslu. Jména Daolingových potomků Lua a Henga se v textu neobjevují, nicméně je zřejmé, že jejich autoritu v církvi text neuznává, jelikož říká, že „od doby, kdy byl Zhang Daoling spasen a vznesl se do výše, plýtvá se tituly, úřady upadají a post nebeského mistra nebyl obsazen“ (從陵昇度以來,曠官真職來久,不立係天師之位).³³¹ *Napomenutí* dále zpochybňují legitimitu celé církevní hierarchie od doby Zhang Daolinga až do zjevení *Nových pravidel*. Text říká, že místo církevních hodnostářů spravovala náboženské záležitosti jen božstva půdy.

Nechal jsem pravé hodnostáře půdy všech provincií, komanderií a okresů, aby vlili svou *qi* do diecézí, aby řídili záležitosti duchů a vedli záznamy o domácnostech živých.³³² Nebylo třeba nečistých a chaotických metod správy lidu smrtelných obřadníků. Ale později kněží a obřadníci mezi sebou rozšířili bludy a sami si udělovali diecézní registry, talismany a smlouvy.

吾使諸州郡縣土地真官注氣治,理鬼事,領籍生民戶口.不用生人祭酒理民濁亂之法.而後人道官諸祭酒,愚闇相傳,自暑治籙符契.³³³

Pán Lao pokračuje výčtem nešvarů, které se v církvi rozmohly, a ohlašuje čas očisty, kterou má vést Kou. O Kouovi Pána Laoa informoval memorandum „velitel nesmrtelných [civilních] úředníků a [vojenských] mocností ochraňujících území okolo hory Song“ (嵩嶽鎮土之靈集仙官主).³³⁴ Jde pravděpodobně o hlavního představitele božstev půdy, která kontrolují lidské jednání, a proto je nanejvýš povolán referovat o Kouově charakteru.³³⁵ Je pravděpodobné, že jde o božstvo, které vládne podsvětním žalářům pod horou Song. Žádný text se o tom sice nezmiňuje, ale jiné zdroje uvádějí, že podsvětní žaláře bývají pod posvátnými horami, jako jsou Tai a Fengdu, a velí jim

³³⁰ §4, str.39; 1b6-9.

³³¹ Tamtéž, 1b10.

³³² „Vlévání *qi*“ nejspíš souvisí se „zásahy démonů“, o nichž byla řeč v kapitole „Posmrtný život“. Božstva půdy spravují záležitosti duší mrtvých a mají ambivaletní, částečně démonickou povahu. Jsou-li pověřena také správou věcí živých, vládnou pomocí svých démonických sil, jako jsou nemoci a další pohromy.

³³³ Tamtéž, 1a1-4.

³³⁴ Srovnej se *Záznamy*, které mluví o pánu paláce nesmrtelných a ochranných božstev hory Song (嵩嶽鎮靈集仙宮主). Božští úředníci spjatí se zemí jsou dvojího typu - civilní a vojenští - tak jako ti, které si taoisté předávají v rejstřících, viz kapitola „Stupně zasvěcení a registry“.

³³⁵ K prověřování lidské morálky božstvy půdy viz tamtéž.

božstva těchto hor (viz kapitola Božstva půdy a karmanový zákon).³³⁶ Memorandum říká:

Pozemští smrtelníci již dlouho plýtvají tituly. Jsou tu i lidé, kteří konají dobré skutky a touží po životě,³³⁷ pravidlech a požehnání [či zásluhách], avšak klíč hledají ve falešných knihách, a [proto] se snaží bez úspěchu. Touží přitom dosáhnout dokonalosti a nesmrtelnosti a získat učení ortodoxního zákona. Je proto třeba obsadit post nebeského mistra na zemi, aby jim šel příkladem. Je zde Kou Qianzhi [rodem] z Shanggu, studuje ve skrytu skromné chýše na hoře Song, pilně se vycvičil v učení a zákonech, chápe záležitosti mezi lidmi a démony, je kultivovaný a rozumný, jedná ve shodě s přírodou³³⁸ a je proto schopen stát se nebeským mistrem.³³⁹

地上生民曠官來久。世間修善之人，求生科福，尋緒詐偽經書，修行無效，思得真賢，正法之教。宜立地上係天師之位爲範則。今有上谷寇謙之，隱學嵩嶽少室，精鍊教法，掬知人鬼之情，文身宜理，行合自然，未(才)堪係天師之位。³⁴⁰

Pán Lao dále říká, že se vydal na východ z hory Kunlun, kde žil daleko od lidí, aby se s Kouem osobně setkal, jmenoval ho nebeským mistrem, pověřil ho učením lidí, podporou státu a mandátu a náboženskými reformami. Předání napomenutí mělo trvat tři dny a dvě noci - můžeme se jen dohadovat o tom, zda Pán Lao zpíval a Kou zapisoval. Kou prý přitom „ovládl věci hluboké a tajemné“ (掬尋窈冥之情).³⁴¹

Kouova reakce na přidělené úkoly připomíná zdráhání starozákonních proroků přijmout Boží povolání. Kou požaduje důkaz božské přízně:

Jak by mohl tak zbedněný hlupák neschopný pokroku jako já, kterému se nedostalo elixíru dlouhověkosti, a který nemůže velet démonům a božstvům, [jak by takový člověk] mohl obracet zlé na dobré, vymýtit pohromy, zvítězit nad neřádem a být učitelem a příkladem [pro ostatní]? Prosím Dao o shovívavost a dar zachování života. Kdyby Pán Lao nyní vyšel [na svět] a umožnil [mi] získat elixír jako boží odpověď [na projevené úsilí] a veškerá *qi* Daoa by vstoupila do mě, pak bych si troufl přijmout místo nebeského mistra.

³³⁶ Viz např. kapitolu Petera Nickersona „The Great Petition for Sepulchral Complaints“ v Bokenkampových *Early Daoist Scriptures* (1997).

³³⁷ Zde ve smyslu prodloužení života, či života po životě.

³³⁸ *Ziran* 自然 doslova znamená „být sám od sebe takový“. Jedná se o jeden z centrálních taoistických pojmů, který označuje princip spontánních přírodních procesů. Žítí ve shodě s tímto principem je osobním ideálem taoistů už od textů „klasického“ taoismu, jako jsou *Laozi* a *Zhuangzi*.

³³⁹ Podle Yanga čtu 才 místo 未.

³⁴⁰ §5, Yang, str. 40; 2a3-6

³⁴¹ Tamtéž, 3b2.

臣以蒙覆愚而不進, 有不賜長生神藥, 不能役使鬼神, 何能化惡爲善, 消災伏異, 師範之則. 願道哀念, 賜存生命. 須老君出於世之時, 得有神藥之應, 皆道氣入身, 乃敢受係天師之位.³⁴²

Pán Lao však říká, že příhodné datum pro jeho příchod na svět ještě nenadešlo (吾數未至, 不應見身於世). Šťastné datum však dovoluje, aby Kouovi předal vládu nad Vnitřní diecézí nebeského úřadu, který ovládá ústřední a vnější úřady (天宮內治, 領中外官, viz kapitola „Církevní hodnosti“), a zhudebněné učení, jaké se na světě neobjevilo od doby, co se Nebesa oddělila od země (吾此樂音之教誡, 從天地一正變易以來, 不出於世, 今運數應出).³⁴³

4.4 Posvátné texty a jejich předávání

Již jsme zmínili, že po světě měly podle *Napomenutí* kolovat falešné spisy o dosažení dlouhověkosti, které však nevedly ke kýženému cíli. K tomuto tématu se Pán Lao vrací mnohokrát. Říká např.:

[Lidé] si vymýšlejí a falšují posvátné texty a mapy [k dosažení] nesmrtelnosti a každý vytváří [vlastní] metody. Na světě je stovky tisíc myriád spisů a předpisů, druhů bylinných lektvarů jsou desetitisíce a spousty [dalších] elixírů se počítají po stovkách.

詐僞仙經圖書, 人人造法, 天下經方, 百千萬億, 草藥萬種, 萬藥百數.³⁴⁴

Napomenutí doporučují dva texty jako skutečně důvěryhodné - v první řadě samy sebe a také text *Laozi*. Na témže místě se pochvalně citují také text *Baopuzi*, který říká, že nesmrtelnosti lze dosáhnout spolu s otevřením a probuzením mysli.³⁴⁵ Vzápětí text říká, že právě *Nová pravidla* lidem otevrou a probudí mysl (心自開悟) a dovedou je k očistě (清身潔己).³⁴⁶ Předávají se při rituálu, jehož popis byl citován v kapitole „Název textu“. Pán Lao k tomu ještě dodává:

Ponaučení a nařízení si předávejte v krabičkách [k tomu určených].³⁴⁷ Buďte [při obřadu] vždy uctiví a

³⁴² Tamtéž, 3b3-7.

³⁴³ Tamtéž, 3b9-10.

³⁴⁴ §27, str. 48; 27b9-10.

³⁴⁵ Tamtéž, 14b3.

³⁴⁶ §1, str. 38; 0a3 a §33, str. 51; 17b4.

³⁴⁷ Následuji Yangovu interpretaci, která opravuje výraz 兩若相成之 na 函若箱盛之, pro což nachází oporu v textech *Dongxuan lingbao sanbao fengdao kejie yingshi* 洞玄靈寶三洞奉道科戒營始 5, *Yaoxiu keyi jielü chao* 要修科儀戒律鈔 10 a buddhistickém *Si fen lü* 四分律.(T 1428) Yang, str. 38-9. Jako alternativu tohoto překladu nabízím

vážní. Necháváte-li je kolovat mezi vašimi přáteli a žáky, předávejte jim je podle zákona.

其誠律以兩若相成之。常當恭謹。若展轉授同友及弟子，按法傳之。³⁴⁸

Pán Lao také varuje před ledabylým opisováním *Nových pravidel* a jejich zkracováním:

Způsobíte-li neúplnost pravidel a nařízení, stihne vás za to pohroma. Tato má pravidla a poučení jsou opatřena dozorčími hodnostáři, kteří následují text a prověřují [jeho opisovače].

使科律不具，災當及身。吾此科誠，自有典事之官，隨經誠監臨。³⁴⁹

4.5 Božská správa

Podívejme se nyní celkově na Kou Qianzhiovu představu fungování božské byrokracie a její vliv na život člověka. Rozdělil jsem božské bytosti do tří skupin podle pravomocí. První z nich jsou úředníci, sídlící v půdě a zejména v horách, kteří kontrolují lidskou morálku a zodpovídají za chod zákona odplaty. Druhou skupinou jsou nesmrtelní, kteří zprostředkovávají spásu vzorným věřícím. Třetí a nejvyšší instancí je Pán Lao, který jedná jen občas, ale zato s dramatickým efektem.

4.5.1 Božstva půdy a karmanový zákon

V kapitole „Posmrtný život“ jsme probrali představu o odplatě a dědičnosti hříchů u raných nebeských mistrů. Kouova inovace systému víry staví na dvou pilířích - prvním jsou božstva půdy a druhým princip karmy a reinkarnace.³⁵⁰

Jak bylo řečeno výše, po odchodu prvního nebeského mistra převzali praví hodnostáři půdy správu nad lidskými osudy, tj. nad seznamy populace, zásluhami a hříchy, které nahlašují vyšším instancím. Podávat hlášení o lidské morálce mají praví hodnostáři půdy i nadále:

Budou-li obřadníci jednat podle [mých zákonů] a v souladu a úctě k mým napomenutím a smlouvám, pak povolám božstva pravých hodnostářů půdy dolních devíti provincií mezi čtyřmi moři, aby vystoupala [k nebeské kanceláři], zaznamenala jejich domácnosti a podala o nich hlášení. Ti mezi obřadníky a lidem

„předávejte si poučení o disciplíně ve dvou kopiích“.

³⁴⁸ §2, str. 38; 0a9-10.

³⁴⁹ §3, str. 39; 1b3-4. O podobných strážcích textů se mluví už v *Knize Velkého míru*. Seidel (1983).

³⁵⁰ Na zdůraznění funkce božstev půdy v *Napomenutích* upozornil Lagerwey (2007).

Daoa, kteří jsou v souladu se zákony a mají zásluhy, pak budou v ústředí vyvoleni jako „vybraný lid“ a jejich jména budou zapsána v paláci Wenchang.

祭酒按而行之, 奉順誠約之後, 吾當勅下九州四海之內土地真官之神, 騰籍戶言. 其有祭酒道民, 奉法有功, 然後於中方有當簡擇種民, 錄名文昌宮中.

„Ústředím“ (doslova „prostřední stranou“, *zhongfang* 中方) je nejspíše myšlena posvátná hora Song, ležící uprostřed devíti provincií. Hlášení těchto božstev je tedy zásadní pro spásu věřících.³⁵¹ Na jiném místě jsou Pravá božstva půdy devíti provincií mezi čtyřmi moři (九州四海之內土地真神) zmiňována hned vedle úřednictva pěti posvátných hor (五嶽官屬).³⁵²

Další důležitou funkci božstev půdy bylo doručování zpráv, posílaných kněžími (více o tom v kapitole „Zprávy a spása předků“).

Silně buddhizujícím momentem Kouovy reformy je přijetí konceptu reinkarnace a karmického zatížení lidského osudu. *Napomenutí* zmiňují reinkarnaci především v pasážích, v nichž Pán Lao vyhrožuje těm, kteří porušují jeho zákony: „Ti, jejichž hříchy jsou těžké, se přerodí jako divoká a domácí zvířata a budou těžce za ně dlouho platit“ (若有罪重之者, 轉生蟲畜, 償罪難畢).³⁵³ Život zvířete je podle buddhistů jedním ze tří nepříznivých typů zrození. Dalšími jsou život v peklech (doslova „podzemních žalářů“, *diyu* 地獄) a život v podobě hladového ducha (*egui* 餓鬼, *préta*). *Napomenutí* se o hladových duších nezmiňují, ale mluví o vstupu do pekel, který však evidentně nechápou jako samostatný typ zrození:

Jsou-li tu lidé, kteří nedbají [mých pravidel], nechť praví úředníci půdy v místech, kde tito lidé bydlí, vlijí *qi*³⁵⁴ do svatyní a do diecézí a nechť jejich dozorcí a vyslanci tyto lidi prověří a zapíší [jejich hříchy]. Já je budu zkoušet různými ranami. Po smrti vstoupí do pekel a pokud se jejich duše přerodí³⁵⁵, budou žít jako šelmy, dobytek, prasata či ovce a za své hříchy budou dlouho platit.

若有不慎之人, 所居止土地真官, 注氣靖治, 典者使者, 當自校錄, 吾與之災考. 死入地獄. 若輪轉精

³⁵¹ Yang Liansheng tento proces srovnává se zapisováním do nefritových seznamů (玉曆) a škrtnutím ze seznamů mrtvých (死籍) v textu tradice Nejvyšší čistoty *Shangqing huangshu guodu yi*.

³⁵² §6, str. 40; 4b1.

³⁵³ §33, str. 51; 17b2-3. Sloveso *zhuan* 轉 bylo v Kouově době již rozšířeným buddhistickým termínem.

³⁵⁴ Srovnej se „zásahy duchů“ 鬼注 v kapitole „Posmrtný život“.

³⁵⁵ Výraz pro reinkarnaci 輪轉精魂 lze doslova přeložit jako „kolující duše“ a v této přesné podobě se v buddhistickém kánonu nevyskytuje. Avšak sloveso kolovat (*lun* 轉) se objevuje např. v textu *Da zhi du lun* (T 1509) ve spojení: „Všechny bytosti kolují po pěti cestách, rodí se a umírají“, 眾生輪轉五道中受生死. Viz T 1509, 25. 170b10-11.

魂, 蟲畜豬羊而生, 償罪難畢.³⁵⁶

Z tohoto úryvku se zdá, že reinkarnace je pouze jednou z možností posmrtného osudu. Jak vidno, zákon karmické odplaty není v Kouových představách přirozeně fungujícím principem, ale je zajišťován prací božstev půdy.

V jednom místě textu se místo slova „hřích“ (*zui* 罪) objevuje čistě buddhistický termín „karmické provinění“ (*zuiyuan* 罪緣), tj. negativní příčiny, které vytvářejí karmické podmínky (*yinyuan* 因緣).³⁵⁷ Protikladem karmické viny jsou v *Napomenutích* „předchozí karmické zásluhy“ (*xianyuan fu* 先緣福).³⁵⁸

S karmickou vinou jsou úzce spojeny obřady určené k „rozpuštění chyb a odstranění viny“ - *jiieguo-chuzui* 解過除罪.³⁵⁹ Oddělené výrazy „rozpustit chyby“ a „odstranit vinu“ se vyskytují také v buddhistických sútrách a stejně tak Kouovy termíny „vyznávání hříchů“ (*shouguo* 首過) a „kajícnost“ (*huiguo* 悔過) mají paralelu v buddhistických rituálech „pokání“ (*chanhui* 懺悔).

Kromě karmických vin v Kouově systému dál přetrvává představa dědičných hříchů (*chengfu* 承負), tedy negativní vliv mrtvých na jejich živé potomky, a s tím spojená potřeba rituálů ke spáse zesnulých (více o tom v kapitole „Zprávy a spása předků“).

4.5.2 Nesmrtelní a spása

Výše probraná božstva půdy plnila funkci policejního aparátu, který špehuje lidi a působí na ně

³⁵⁶ §34, str. 51; 18b2-5.

³⁵⁷ Tamtéž.

³⁵⁸ *Fu* lze překládat buď jako „požehnání“, nebo jako „zásluhy“ - z logiky karmanového zákona jde o totéž, protože zásluha z minulosti se rovná požehnání v budoucnosti. §21, str. 47; 11b6-7.

³⁵⁹ Toto pojmenování se nevyskytuje v jiných textech nebeských mistrů s výjimkou *Almanachu žádostí mistra Chisonga* (*Chisongzi zhang li* 赤松子章曆), který je však pozdějšího data. DZ 615, viz Franiscus Verellen, „The Heavenly Masters liturgical agenda according to Chi Songzi's petition almanach“, *Cahiers d'Extrême-Asie* 14 (2004), str. 291-343. Výrazy „rozpustit chyby“ a „odstranit vinu“ se vyskytují v sútrách, přeložených v době Kouova života, např. *Moheseng qi lü* 摩訶僧祇律 (T. 1425, 22. 329c19), datovaný Sengyouem (*Chu sanzang ji ji* T2145) mezi roky 382 a 419, *Si fen lü* 四分律 (T. 1428, 22. 804c21) z počátku 5. století a *Pusa yingluo jing* 菩薩瓔珞經 (T. 656, 16. 123a26), přeložený Zhu Fonianem za vlády císaře Xiaoa z dynastie Jin (362-396).

svou démonickou *qi* a jako takový přirozeně vzbuzuje spíše obavy než kladné emoce. V protikladu k nim stojí nesmrtelní (*xian* 仙), setkání s nimiž je velice žádoucí. V *Napomenutích* bývají nazýváni také jako „nesmrtelní hodnostáři“ (*xianguan* 仙官) a vyskytují se ve společnosti „nefritových dívek“ (*yunü* 玉女), „nefritových chlapců“ (*yutong* 玉童) a „nebeských hodnostářů“ (*tianguan* 天官), případně společně s nimi v družině Pána Laoa.³⁶⁰ Lidem přinášejí spásu v podobě elixíru, umožňujícího vznést se na Nebesa a vstoupit do jejich řad. *Napomenutí* zdůrazňují, že lidské pokusy o výrobu elixíru bez pomoci nesmrtelných, jsou určeny k nezdaru.

Cožpak je možné dosáhnout stupně velké čistoty, nesestoupí-li k vám nesmrtelný? Budete-li se živit [vašimi] lektvary, můžete se zbavit nemoci a dosáhnout dlouhého věku, vypudit jedovatou *qi*, a získat odolnost proti nákazám po dobu lidského života.

不降仙人，何能登太清之階乎？而案藥服之，正可得除病壽終，攘卻毒氣，瘟疫所不能中傷，畢一世之年。³⁶¹

Text odrazuje od všech knižních návodů pro hledání nesmrtelnosti, protože jediný spolehlivý návod předávají nesmrtelní ústně.

Qi Daoa má myriády druhů. Dřívější i pozdní mudrcové a svatí muži, kteří pěstovali dlouhý život, se všichni setkali s nesmrtelnými úředníky a každý z nich získal *qi* jednoho druhu. Poté, co se vznesli a byli spaseni, nikdy o tom nevedli záznamy v knihách.

道氣百千萬重，前賢後聖，修學長生，盡遇仙官，人人各得一重之氣，而得昇度之後，終不載於文籍。³⁶²

Jak ale dosáhnout setkání s nesmrtelnými? Text jako nezbytné podmínky takového setkání uvádí „soustředění mysli na spojení s božstvy“ (*nianding tongshen* 念定通神)³⁶³ a sbírání zásluh. Soustředění mysli na božstva se děje při modlení a pálení tyčinek (viz kapitola „Modlitby“). Zásluhy pocházejí jednak z půstů (*zhaigong* 齋功, viz kapitola „Půsty“) a jednak z minulých životů. „Jsou-li vaše předchozí karmické zásluhy hluboké, spojení s božstvy je nablízku. Jsou-li mělké, za

³⁶⁰ §6, str. 41; 3a7-5a7.

³⁶¹ §27, str. 48, 13a8-10.

³⁶² §34, str. 51; 17b7-9.

³⁶³ §27, str. 48; 13a3.

osm let dosáhnete [setkání s] nesmrtelnými“ (先緣福深者, 通神在近, 先緣福淺者, 八年得仙).³⁶⁴ Na jiném místě se říká, že „kdo se deset let protiví a hřeší, do smrti nedosáhne nesmrtelnosti a požehnání, o které usiluje“ (反罪十年, 求仙求福, 終不可得).³⁶⁵

Názor *Napomenutí* je dobré srovnat s se *Záznamy o buddhistech a taoistech*, které vyprávějí příběh jeho marného usilování o dosažení nesmrtelnosti. Jeho přítel Cheng Gongxing mu podal lektvar odporného vzezření, který Kou odmítl pozřít, a o několik let později Cheng *de facto* přežil vlastní smrt. *Záznamy* se nezmiňují o tom, jak Cheng lektvar získal, ale naznačují, že Cheng byl nesmrtelným už před setkáním s Kouem, a za trest musel žít mezi lidmi (viz kapitola „Život v ústraní“). Z příběhu vyplývá, že Kou se odklonil od cesty alchymie a zaměřil se na poctivé praktikování rituálů a života podle pravidel a zákazů, což mu umožnilo setkání s nesmrtelnými i samotným Pánem Lao.³⁶⁶ *Záznamy* tedy uznávají obě cesty k nesmrtelnosti. Kromě toho uvádějí několik příkladů toho, že císařové rodu Tuoba včetně Taiwua se snažili získat elixír od různých taoistů, žijících ve skrytu na posvátných horách. Kouova doktrína musela být v této otázce v ostrém rozporu s dobovým naladěním.

4.5.3 Pán Lao a apokalypsa

Nyní k hlavě nebeské hierarchie. Pán Lao popisuje sám sebe jako ideálního panovníka doktríny nezasahování, *wuwei* - žije na hoře Kunlun 崑崙, tedy daleko na západě, obklopen luxusem, nádherou a ve společnosti nesmrtelných a nestará se příliš o lidské problémy.

Vládnu na hoře Kunlun, na níž je mnoho teras a vyhlídkových věží.³⁶⁷ Paláce, síně, zámky a domů na sebe navazující jeden vedle druhého. [Mám tam] poklady, zlato a stříbro, spousty vůní různých druhů a spojení rozličných obrazů a dekorací, voňavé orchideje, stromy a všechny exotické šelmy - fénixové a další ptáci hnízdí na stromech a božské draky a jednorožce mám jako domácí zvířata. Nahoře se scházejí nesmrtelní a nefritové dívky. Když si chci vyjet, vozím se na mraku [za nějž] zapřáhám draky. Za jeden nádech a výdech urazím deset tisíc mil. Lidé, démoni a božstva na celém světě podléhají mně.

³⁶⁴ §21, str. 47; 11b6-7.

³⁶⁵ §36, str. 53; 12b8-9.

³⁶⁶ Liu Yi (2003) si příběh vykládá tak, že Kou se po odchodu Chenga dostal pod vliv taoistů a buddhistů z jihu, odklonil se od alchymie a teprve tehdy začal pěstovat Cestu nebeských mistrů. Zdá se mi pravděpodobnější, že k nebeským mistrům Kou patřil už od dětství, a s legendou o Cheng Gongxingovi bohužel nelze nakládat jako s historickým faktem.

³⁶⁷ Kouův Nebeský palác tichého kola je také popisován jako vyhlídková věž vhodná pro přistání nesmrtelných.

吾治在崑崙山, 山上臺觀眾樓, 殿堂宮室, 連接相次, 珍寶金銀, 眾香種數, 雜合錯飾, 蘭香桂樹, 窮奇異獸, 鳳凰眾鳥, 棲於樹上, 神龍麒麟, 以為家畜, 仙人玉女, 盡集其上。若欲遊行, 乘雲駕龍, 呼吸萬里, 天地人民鬼神, 令屬於我。³⁶⁸

Avšak Pán Lao je občas nucen vyjít z těchto kratochvil a věnovat se vládě. *Napomenutí* zmiňují sesílání katastrof na hříšníky (viz výše) a přijímání hlášení od božstev půdy a nesmrtelných. Podle těchto hlášení se poměry mezi lidmi stále zhoršují: „Otcové nejsou vlídní, synové nejsou oddaní a poddaní nejsou věrní. Až nadejde odpovídající čas, postavím se té jedové nákaze a všechny zlé lidi zahubím.“ (父不慈, 子不孝, 臣不忠. 運數應然, 當疫毒臨之, 惡人死盡.)³⁶⁹ Povšimněme si zde konfuciánského ladění kritiky mezilidských vztahů. Podle hlášení božstev půdy je na světě dobrých lidí málo, ale Pán Lao s nimi soucítí a až nadejde čas, přijde je ochránit.³⁷⁰

Až přijde čas určený k mému příchodu, budu chtít napravit celý svět. Všechny posvátné klasické knihy a poklady budou zničeny a vznikne nová ortodoxie. Ti, na které čeká dlouhý život, budou obdarováni božským elixírem, vznesou se mezi nesmrtelné, překonají pozemský svět³⁷¹ a stanou se mými pomocníky. Zlí lidé budou přeměněni na dobré a všichni, kdo mne potkají, se dožijí vysokého věku. Pokud bude král či císař mít zásluhy ve správě lidu, zachovám jeho majestát [?], ale bude-li jeho správa nepoctivá, nahradím ho osvíceným mudrcem.³⁷² Až bude lid v pokoji a mír bude zajištěn, vrátím se do výšin do svého sídla na hoře Kunlun.

若我應出形之時, 宜欲改易天地, 經典故法, 盡皆珍滅, 更出新正. 命應長生之者, 賜給神藥, 昇仙度世, 隨我左右. 惡人化善, 遇我之者, 盡皆延年. 若國王天子, 治民有功, 輒使伏杜如故, 若治民失法, 明聖代之. 安民平定之後, 還當昇舉, 伏宅崑崙.³⁷³

³⁶⁸ § 6, str. 41; 4a1-6.

³⁶⁹ §6, str. 40; 3a8-9.

³⁷⁰ 吾愍之辛苦, 時復東度, 覆護善人. Tamtéž, 4b1.

³⁷¹ *Dushi* 度世 lze předkládat také jako „překonat svou generaci“ ve smyslu prodloužit si život. V tomto kontextu však jde o opuštění pozemských poměrů.

³⁷² Srovnej s kapitolou „Příbuzná hnutí“.

³⁷³ Tamtéž, 4a7-5b2.

Pán Lao pak popisuje průvod, se kterým bude cestovat světem, s nádhernými kočáry a hudbou nesmrtelných, kteří zaplní celou oblohu. Jeho družina obsahuje vládce posvátných hor a moří, hrabata větrů a generály dešťů (海嶽風伯雨師), kteří velí hordám démonů a jsou schopni „naklonit nebeskou síť a zkrátit podzemské řeky“ (傾天綱, 縮地脈), točit s celým světem a zhasínat nebeská světla. Lidé a démoni se mají sklonit před majestátní září Pána Laoa.³⁷⁴

Postavě Pána Laoa věnují *Napomenutí* velkou pozornost, což je typické i pro další texty severní větve nebeských mistrů.³⁷⁵ Podle Liu Yiho Kou Qianzhi v spočívá jedna z hlavních Kouových inovací v tom, že z Pána Laoa udělal nejvyšší taoistické božstvo. Liu vychází z hypotézy silného vlivu jižního taoismu na Kouovu doktrínu, byť v jižním taoismu je Nejvyšší pán Lao pouze jedním ze tří nejvyšších bohů a dokonce stojí až za prvními dvěma - Ctihodným nebešťanem Prvotního počátku (*Yuanshi tianzun* 元始天尊) a Nejvyšším panem Dao (*Taishang Daojun* 太上道君). K této hypotéze je třeba dodat, že i v raných textech nebeských mistrů, na jejichž tradici Kou přímo navazoval, jako jsou *Příkazy a zákazy rodinám velkého Daoa* vystupuje Pán Lao jako přímý prostředník či první emanace velkého Daoa, i když mu není věnován velký narativní prostor.³⁷⁶

4.6 Lidská správa

Podle *Záznamů* měl Pán Lao pověřit Koua „šířením Nových pravidel, očistou a nápravou taoismu, vymýcením falešných metod tří Zhangů, [jako jsou] odvody rýže a peněz a techniky spojování *qi* mužů a žen“ (汝宣吾新科, 清整道教, 除去三張偽法, 租米錢稅, 及男女合氣之術). *Napomenutí* o potomcích Zhang Daolinga nemluví, nicméně skutečně kritizují instituce, doložené z doby Luovy vlády. Pán Lao charakterizuje Kouův úkol mj. jako „reformu a racionalizaci taoistických pravidel“ (動理道法)³⁷⁷ a naproti tomu církevním hodnostářům často vytýká „šíření bludů“ (愚闇相傳). Hlavními prvky reformy jsou nová pravidla předávání kněžských titulů, zrušení náboženskýchdaní, přejmenování diecézí, přetvoření kuchyní po vzoru buddhistických pústů, zefektivnění systému

³⁷⁴ Tamtéž, 5b2-10.

³⁷⁵ Po přesunu centra taoismu do kláštera Louguan se kult soustředil na Pána Laoa a jeho pomocníka Yin Xiho. Viz Kohn (2000).

³⁷⁶ Viz kapitola „Kou Qianzh

³⁷⁷ §5, str. 40; 2a8.

posílání zpráv, redukce obětí požadovaných při modlitbách a předpisy k rituálům pro léčbu nemocí a za záchranu duší předků. Proberme si je nyní podrobně.

4.6.1 Předávání církevních titulů

Jak jsme viděli v kapitole „Zjevení na hoře Song“, *Napomenutí* odmítla naráz veškerou legitimitu kněží s tím, že jejich funkce převzaly úřady božstev půdy. Předávání kněžských titulů bylo z tohoto pohledu prázdným rituálem bez vztahu k reálnému stavu věcí. *Nová pravidla* však počítají s kněžskými hodnostáři do budoucna a začleňují je do nové hierarchie pod „pravého nebeského mistra“. Velkou změnou v porovnání s minulostí má být konec dědění titulů: „Obřadníci tvrdí, že když zemře otec, syn po něm přebírá úřad, ale tím doktrínu jen více matou a špiní“ (祭酒之官, 稱父死子係, 使道益荒濁).³⁷⁸

Úřady u nebeských mistrů byly většinou skutečně dědičné, a to jak nejvyšší úřad nebeského mistra, tak úřady podřízené, jejichž držitelé museli vedení o přebrání úřadu informovat tzv. „železným svitkem“ (*tiejuan* 鐵卷).³⁷⁹ *Napomenutí* tuto praxi hodnotí následovně:

Proč železné svitky říkají „když otec zemře, syn přebírá místo“? To je přeci právní systém světského úřednictva a aristokracie! Právě místo nebeského učitele jsem nechal obsadit teprve nyní, a přesto se dozvídám, že kněží mezi sebou šíří bludy a sami si udělují diecézní registry. Mezi všemi kněžími a obřadníky lze vybrat k titulování ty osvědčené a schopné. Starý systém dědičnosti činí taoismus neprůhledným. Řeknu vám jednu věc – cožpak až zemřu, budou tu také synové a vnuci, kteří převzou místo potomků nebeského mistra Pána Laoa? Nebeské Dao nemá příbuzné, předávejte ho jen mudrcům.

鐵卷首云: “父死子係”何. 是近世生官王者之法制耳. 吾今未立地上係天師正位. 據聽道官, 愚聞相傳, 自署治籙. 諸道官祭酒, 可簡授明末(才). 復按前父死子係, 使道教不顯. 吾論一事, 吾豈死有子孫之後, 係吾老君天師之後? 天道無親, 惟賢是授.³⁸⁰

Z toho to vypadá, že proces výběru měl být založen pouze na morální a znalostní způsobilosti adeptů, ale ve skutečnosti *Napomenutí* chápou přijímání funkcí po rodičích jako běžnou praxi (viz níže), do které však zavádí mechanismy, které zabraňují převzetí úřadů nevhodnými jedinci:

³⁷⁸ §4, str. 39; 1a10 - 2b1.

³⁷⁹ Yang, str. 28.

³⁸⁰ §4, str. 39; 2b4-9.

Když obřadník odejde se svými zásluhami [před posmrtný soud],³⁸¹ jsou-li jeho potomci čisti, mají-li bystré smysly a zdržují-li se službě démonům,³⁸² mohou přijít k osvícenému učiteli, převzít od něj diecézní registry, talismany a napomenutí a pokračovat v otcově odkazu. Mají-li však zvrácené způsoby chování, neliší-li se od obyčejných lidí a nejsou-li v souladu s pravidly a smlouvami, nechť je všichni hodnostáři rovnocenně rozsoudí a podají hlášení nebeské kanceláři o tom, že lidu bude dovoleno předat [úřad] někomu jinému.³⁸³

祭酒之官遷功之後，子孫清徹聰明，閑練鬼事，可就明師受署治籙符誡，承繼父後。若子孫用行顛倒，與俗不別，不順科約，諸官平處，奏表天曹，聽民更受。³⁸⁴

Výběr hodnostářů nabývá nečekaně demokratického charakteru, nicméně jeho konkrétní postup nám dochovaný text blíže neobjasňuje. Říká však, že církevními hodnostářům mají lidé prokazovat úctu jako hodnostářům světským.³⁸⁵

Napomenutí vytýkají obřadníkům vymyšlení nových a nových zasvěcení s mnoha tisíci generály zavěšenými u pasu a civilními a vojenskými úředníky, kteří se kněžím vzájemně pletou (爲請佩千部 將軍，吏兵相惑).³⁸⁶ *Nová pravidla* mají celou věc zjednodušit a zpřehlednit. Systém postupu a hierarchie raných taoistů byl rámcově představen v kapitolách „Stupně zasvěcení a registry“ a „Církevní hierarchie a tituly“. *Napomenutí* k tomuto už tak dost komplikovanému tématu přidávají několik na první pohled obskurních a z kontextu vytržených informací. Pokusíme se je probrat jednu po druhé a zrekonstruovat obrysy celého systému.³⁸⁷

Na úvod je třeba říci, že církevní tituly kombinují několik složek - zařazení adepta do diecéze určitého typu, jeho postavení v konkrétní diecézi a dosaženou úroveň zasvěcení. V úvodu textu Pán Lao svěřil Kouovi Vnitřní diecézi nebeského úřadu, která velí ústředním a vnějším hodnostářům (天官內治，領中外官). Nebeští a ústřední hodnostáři měli pravomoc udělovat ordinace:

Obřadníci z hvězdných diecézí ortodoxní *qi* ústředních úřadů smí udělovat lidem funkce, registry a napomenutí. Ostatní novicové nesmějí tyto funkce lidem svévolně udělovat.

³⁸¹ Srovnej s Lagerweyem (2007): „When a libationer has gone to his reward“ atd.

³⁸² Zde se s Lagerweyem rozcházíme. Srovnej: „If they are well versed in dealing with spirits“. Slovo 閑 se v textu objevuje ještě ve větě 不閑教化 – „bez odpočinku obracet na víru“. §5, str. 40; 3a5.

³⁸³ Srovnej s názorem Lu Xiujinga, že pouze potomek nebeského mistra se může stát nebeským mistrem, který je citován v *Zhengyi fawen chuan dugong ban yi* DZ 1211, 1b7-8. Viz Lagerwey (2006).

³⁸⁴ §8, str. 43; 6b10-7a3

³⁸⁵ §14, str. 44; 8b3-4.

³⁸⁶ Tamtéž; 8b5.

³⁸⁷ Téma už načas Lagerwey (2007) a odložil ho jako velmi obskurní, nicméně k němu připojil několik cenných poznámek.

中官正氣宿治祭酒, 得授人職籙誠, 其籙生之人, 不得妄授人誠籙.³⁸⁸

Hvězdné diecéze stojí podle Kleemanovy rekonstrukce raně církevní hierarchie pod vnitřní (nejvyšší) diecézí a vnějšími diecézemi, avšak Kou Qianzhiův systém diecézí obsahuje i názvy, které se v Kleemanově systému nevyskytují, a naopak.³⁸⁹ Jak uvidíme níže, v Kouově systému stály hvězdné diecéze pravděpodobně nad vnějšími diecézemi.

O úloze nebeského úřadu v ordinacích pojednává tento úryvek z jiné části textu, který lze přeložit dvěma způsoby:

Když hodnostáři obého pohlaví přijímají diecézní registry, nebeský hodnostář se na ně dotazuje ve zprávách [nebo se jich dotazuje ohledně zpráv]. Ti, kdo jsou ve shodě s ponaučeními, se nenechají zmást žádnými heterodoxními naukami.

男女官受治籙, 天官叩章. 順誠之人, 萬邪不惑.³⁹⁰

Není-li v textu chyba a nejedná-li se např. o pouhé uvědomění úřadu o ordinaci, pak nebeský úřad schopnosti adeptů úředně ověřoval.

O vnějších hodnostářích se jinde říká, že při posílání zpráv se nemají titulovat podle názvů diecézí, a jsou tam nazýváni „vnějšími hodnostáři registrů mocností“ (若靈籙外官, 不得稱治號),³⁹¹ na což naráží i následující úryvek.

[Adepti], kteří nevedou rodiny věřících a dostali registry ústředních diecézí, ti mají dostat funkce obřadníků nepřidělené *qi*³⁹² ústředních diecézí. Jde-li o hodnostáře vyšších mocností,³⁹³ kteří nevedou rodiny věřících, nechť dostanou funkci obřadníků nepřidělené *qi* vnějších úřadů. Obřadníci vnějších

³⁸⁸ §37, str. 53; 20a3-4.

³⁸⁹ Viz kapitola „Církevní hierarchie a tituly“. Dva nejnižší stupně, „oddělené“ (*biezhi* 別治) a „putovní“ (*youzhi* 遊治) diecéze se v *Napomenutích* nevyskytují.

³⁹⁰ §14, str. 44; 8b2-3.

³⁹¹ §35, str. 52; 19a10.

³⁹² Kleeman a Lagerwey překládají *sanqi* 散氣 jako „unassigned pneumas“. Srovnej s titulem „nepravidelný úředník“, *sanli* 散吏, viz Hucker (1985).

³⁹³ Tento titul se objevuje jednak v *Yaoxiu kelü jiechao* DZ 463 jako hodnost mezi prvním stupněm *gengling* a dětským statusem *tongzi* 童子 s přiděleným jedním generálem.

úřadů, kteří vedou [nebo léčí]³⁹⁴ věřící, ať při shromážděních sedí na nejnižších místech, drží-li registry se sto padesáti [generály].³⁹⁵

若不領民戶, 受中治籙者, 當受中治散氣祭酒職. 若上靈官, 不領民戶, 受外官散氣祭酒職. 其外官祭酒治民者, 坐會時百五十籙下坐.³⁹⁶

Nepřidělená *qi* se tedy vztahuje k funkcím, které nezahrnují vedení věřících, a odlišuje se od ortodoxní *qi* vedoucích funkcí.³⁹⁷ V tomto místě se také ukazuje rozdíl mezi ústředními a vnějšími úřady - vnější hodnostáři (*waiguan* 外官) teprve postupují na příčkách registrů od jednoho ke sto padesáti generálům, kdežto ústřední hodnostáři (*zhongguan* 中官) již mají funkci uvnitř diecézí, v tomto případě na pozici prostřední diecéze (*zhongzhi* 中治), která pravděpodobně stojí pod hvězdnou diecézí.³⁹⁸

Potomek obřadníka ortodoxní *qi* ústředního úřadu, který vedl [nebo léčil] věřící, ať dostane funkci ústředního hodnostáře. Jestliže obřadník ústředního úřadu nepřidělené *qi* hvězdné diecéze posílá zprávu za věřící svého otce, ať nahlásí *qi* svého otce. Jde-li o jiného obřadníka, ať pošle zprávu s *qi* jejich diecéze.

若中官治民正氣祭酒子息受治署中官. 中官宿治散氣祭酒在父民間行章, 稱文(父)治氣上章. 若他官祭酒, 民間自治氣上章.³⁹⁹

Tento úryvek nás ubezpečuje o tom, že dědictví titulů brala *Napomenutí* jako naprosto běžnou, neřku-li žádoucí věc. Poslední úryvek k tomuto tématu dává prostor náboženským solitérům, hledajícím nesmrtelnost:

³⁹⁴ Jak víme, slovo *zhi* znamená správu věcí společenských i osobních a tělesných. V tomto případě nejspíš označuje vykonávání obřadů pro ostatní.

³⁹⁵ V *Taizhen ke* se píše, že vnější hodnostáři jsou držitelé generálů, tj. adepti, kteří ještě nedospěli k hodnostem v diecézích. Lagerwey (2008).

³⁹⁶ §37, str. 53; 20a4-7.

³⁹⁷ Slova *san* a *zheng* jsou antonymy ve smyslu „rozptýlený (po okolí)“ a „stojící uprostřed“, což vyjadřuje i mocenské pozice.

³⁹⁸ Tito ústřední hodnostáři na nižších pozicích pravděpodobně odpovídají v jiných textech zmiňovaným písařům (書吏).

³⁹⁹ §37, str. 53; 20a7-10.

Lidé, kteří touží po [prodloužení] života a jsou odhodláni se sami spasit, ale nechtějí obracet na víru prost'áčky a vést domácnosti věřících, takoví mohou rovnou dostat registr sedmdesáti pěti generálů Rudých nebes s nejvyššími nesmrtelnými ústředními úřady. Při zasedání at' sedí na vyšší pozici, než obřadníci z vnějších diecézí.⁴⁰⁰

若求生之人, 一身自度, 不化愚俗, 不領民戶, 亦可直受中官上仙赤天七十五將軍籙, 生(坐)起亦在外治祭酒上.⁴⁰¹

Zde se poprvé objevují vnější diecéze, které se zdají být na nejnižší pozici oproti vedoucí vnitřní diecézi, hvězdným diecézím, které odpovídají souhvězdím (viz další kapitola) a prostředním diecézím. Vnější diecéze byly nejspíše taoistické misie v okrajových oblastech.

Shrňme si tedy, jak obecně vypadá církevní titul Kouova systému. Obsahuje název jednoho ze tří úřadů, který vypovídá mj. o stupni zasvěcení adepta. Nejvyšším z nich je nebeský úřad, který předal Pán Lao osobně Kouovi, pod ním stojí ústřední úřad, tj. jakákoli funkce v diecézi s podmínkou držení registru se sto padesáti generály, a nejnižší vnější úřad pro adepty bez funkce v diecézi. Dále titul obřadníka řadí do určitého typu diecéze, což se týká jen vnitřních a ústředních hodnostářů. Rozpoznali jsme zde čtyři úrovně, pravděpodobně v tomto pořadí - vnitřní (nebeský mistr), hvězdné, prostřední a vnější diecéze. Poslední část titulu rozděluje *qi* adepta na ortodoxní a nepřidělenou podle toho, zda obřadník vykonává rituály pro ostatní, nebo ne.

Tento model počítá s tím, že termíny diecéze a úřady odkazují ke dvěma odlišným věcem. Je však možné i to, že se částečně překrývají, tedy že prostřední diecéze odpovídají ústředním úřadům a vnější diecéze zase vnějším úřadům (tedy že i vnější hodnostáři mají diecézní funkce). V tom případě by prostřední a hvězdné diecéze nejspíš byly totožné.

Každý z těchto titulů je zakončen slovem „obřadník“ (*jijiu* 祭酒). Dle mého soudu je obřadník v Kouově systému označením pro jakoukoli z těchto hodností včetně hodností pro ty novice (*lusheng* 籙生), kteří ještě nemají registr sto padesáti generálů. Text často mluví o věřících jako o kněžích (*daoguan*), novicích a lidu Daoa. Mluví-li jen o církevních hodnostářích, používá označení kněží a obřadníci.

Yamada Toshiaki základní hierarchii Kouova systému popsal stupnicí kněží, obřadníci,

⁴⁰⁰ *Taishang zhengyi mengwei falu* T 1209 obsahuje registr *Taishang baiwushi jaingjun nanxianling lu* 太上百五十將軍男仙靈籙, který řadí generály v posloupnosti „město nejvyšších nesmrtelných“ 上仙都, „rudá nebesa“ 赤天 a „hodnostáři nejvyšších mocností“ 上靈官. Viz Seidel (1983).

⁴⁰¹ §37, str. 53; 20a10 - 21b3 .

novicové a žáci.⁴⁰² Z výše popsaného je jasné, že první tři kategorie se mohou překrývat. Co se týče žáků (*dizi* 弟子), jsou zmiňováni jako učedníci obřadníků (§36), jako ti, kdo mají ctít nositele diecézních registrů (§18), a jako ti, kteří při obřadech stojí s ostatními lidmi vně svatyně (§ 28). Následující úryvek popisuje podmínky přijetí žáka učitelem.

Kněz obřadník ortodoxní diecéze, který usiluje o dobro a třímá moudrost, ten ať přijímá žáky a uděluje funkce, poučení, registry, talismany a smlouvy. [...] Lidé, kteří chtějí vstoupit do dveří Daoa a touží stát se žáky, necht' jsou pozorováni po povahové stránce. Budou-li po tři roky žít v souladu se smlouvami a napomenutími, budou-li tělesně schopni bedlivě pěstovat učení o zákonech, budou-li usilovně konat dobré skutky, nebudou-li v duchu couvat a nebudou-li se v nitru klonit k heterodoxii, pak jim mohou být předány registry a poučení a mohou být přijati za žáky.

夫爲道官正治祭酒, 進善舉賢, 領受弟子, 授人職治, 誠籙符契. (...) 其投道門之民, 欲爲弟子者, 當觀望情性, 與約誠相應者三年, 體能修慎法教, 精進善行, 心無有退, 志無傾邪, 乃可授籙誠, 納爲弟子.⁴⁰³

Předávání smluv podle Anny Seidel probíhalo formou rozetnutí zlatého prstenu, z něhož si učitel i žák ponechali každý jednu polovinu.⁴⁰⁴

4.6.2 *Reforma diecézí a členství v církvi*

Další věc, kterou *Napomenutí* církvi vytýkají, je používání starých názvů pro dvacet čtyři diecézí. „Dvacet čtyři diecézí“, které Pán Lao „původně udělil [lidem], odpovídalo nahoře dvaceti osmi souhvězdím *xiu* a dole dvaceti čtyřem *qi*“ (吾本授二十四治, 上應二十八宿, 下應陰陽二十四氣), např. hlavní diecéze Yangping odpovídá souhvězdí *jiao* 角.⁴⁰⁵ Pověřovací tabulky (*banshu* 板署) nesly názvy sečuanských hor, řek, komanderií a okresů a veškeré písemné dokumenty, jako zprávy, memoranda a knihy, byly spojeny s božstvy půdy konkrétních diecézí, která umožňovala jejich posílání na Nebesa (而九州土地之神, 章表文書, 皆由土地治官真神, 而得上達).

Texty na pověřovacích tabulkách v době Kou Qianzhia říkaly, že tomu a tomu byla svěřena funkce spjatá s *qi* některé ze sečuanských diecézí (Heming, Yuntai apod.) a až přijde čas Velkého míru, navrátí se do původní diecéze (今補某乙鶴鳴雲臺治, 權時籙署治氣職 ... 須世太平, 遣還

⁴⁰² Yamada (1959), str. 72, pozn. 6.

⁴⁰³ §36, str. 53; 20b5-a2.

⁴⁰⁴ Seidel (1983).

⁴⁰⁵ §35, str. 52; 19b1-2 a 5-6.

本治). Taoistická diaspora tedy počítala s návratem do své „země zaslíbené“.⁴⁰⁶

Napomenutí takové počínání zavrhuje s tím, že je absurdní stále užívat staré názvy diecézí, tzn. přivolávat božstva, která jsou od nich vzdálena „jako nebe od země“. Text nařizuje následující opatření:

Ode dneška necht' všichni nositelé registrů a funkcí obého pohlaví ze všech provincií, komanderií a okresů navštíví domovy svých učitelů a opraví diecézní *qi* svého bydliště. Podle *Nových pravidel* stačí, aby se vrátili k úřadům nazvaným podle souhvězdí a přejmenovali své tituly podle jmen diecézí. Při přijímání Smluvního příkazu ústředí dvaceti čtyř diecézí pro konverzi necht' se vydávají tituly jako „ten a ten hodnostář ortodoxního ústředí [z] diecéze souhvězdí *jiao* pravé *qi*“. Užívejte [jmen] dvaceti osmi souhvězdí jako *kang*, *shi*, *fang* apod. podle zákona. Při posílání zpráv se nazývejte „poddaní“, nikoli „dokonalí“. Vnější hodnostáři s registry mocností se nesmějí titulovat diecézními hodnostmi.

從今以後，諸州郡縣，男女有佩職籙者，盡各詣師，改宅治氣。按今新科，但還宿官，稱治爲職號。受二十四治中化契令者，發號言補甲乙正中官，真氣角宿治。以亢宿、氏宿、房宿二十八如法。⁴⁰⁷

Populace, která pod diecéze spadá, má za povinnost účastnit se rituálů, pomocí nichž si lidská i nebeská správa vede záznamy o jejím stavu:

Při dnech tří shromáždění ať lid Daoa přijde k mistrovi diecéze. Při prvním shromáždění, když se posílají zprávy s matrikami, necht' stojí před jižní stranou svatyně čelem k severu srovnání v řadách podle postavení. Každý ať se osmkrát ukloní, devětkrát pobije hlavou o zem, devětkrát se uhodí do tváře a opět se ukloní a skloněn k zemi požádá o [zaslání] zprávy s matrikou a to je vše. Poté si stoupne před mistra a projeví mu úctu.

三會日，道民就師治。初上章籍時，於靖前南正北向行立定位，各八拜九叩頭九搏頰。再拜，伏地請章籍訖，然後朝賀師。⁴⁰⁸

Napomenutí neříkají přímo, jak má vypadat řádné přijímání nových věřících do diecézí (zmiňují jen, že se při tom mají posílat zprávy), ale kritizují divoké konverze, které podnikají kněží nejspíš v honbě za zásluhami, které by je posunuly na vyšší příčky. Kněží se zaměřují na rodiny, v nichž se vyskytují choroby a konvertují je pod záminkou léčby. Jenže takoví konvertité nemají po smrti zajištěn stejný osud jako taoisté: „Poté, co zemřou, jejich předem získané zásluhy změní místo a

⁴⁰⁶ Tamtéž, 19b6-a5.

⁴⁰⁷ Tamtéž, 19a5-10.

⁴⁰⁸ § 22, str. 47; 16b8 - a1.

vrátí se, kam původně patřily, a [mrtví] se stanou [z pohledu posmrtného soudu] obyčejnými lidmi.“ (死亡之後, 先以功變所, 還本屬, 輒即爲民.)⁴⁰⁹ To proto, že tito kněží nejsou ordinováni podle *Nových pravidel*, a proto předávají jen vlastní dao (但與其道),⁴¹⁰ nikoli pravé Dao. Kněží se prý holedbají tím, že jsou v kontaktu s božstvy a setkali se s Pánem Lao, a že umí lidem prodlužovat život. Prostí lidé jim věří a tím na sebe jen přivolávají neštěstí. Kněží v některých případech lidi zastrašují a ke konverzi je nutí násilím (逼迫恐動) a pak lidi nutí k odvodům rýže a dříví (操米束薪). Takové případy pak má řešit kárná komise církevních hodnostářů:

Jde-li o tuto nákazu mezi adepty, lze prověřit a posoudit [jimi způsobené] úpadek a katastrofy. Životní úděl má svou délku, která je pevně daná a hloupí kněží ji nemohou prodloužit. Jen podvádějí a matou lidi a dělají nepořádek v zákonech Daoa. Takové případy ať všichni kněží důkladně projednají a na shromáždění konvertovaných rodin seberou jejich stížnosti a svědectví. Kněží pak připojí svá jména na posílanou zprávu, která lidem dovolí změnit jejich příslušnost [k té či oné diecézi]. Lidé ji nesmí měnit sami svévolně.

如此之徒毒, 可檢校其衰禍阨, 運命有長短, 自有一定, 非是愚人道官所能延遠. 詐惑之人, 濁亂道法. 若有此輩, 此諸官參詳. 所集化戶作厨會, 取民辭狀, 道官連名表章, 聽民改屬, 民不得輒自移叛.⁴¹¹

Navzdory těmto problémům jsou konvertité v církvi vítáni a *Napomenutí* si jich cení více, než obřadníků, kteří po rodičích společně s tituly dědí i heterodoxní praktikami a přitom o sobě tvrdí, že jsou řádnými taoisty.⁴¹²

Ač přesuny obyvatel od učitele k učiteli nejsou doporučovány, lidé, jejichž učitel má „nenapravitelně zkalenou mysl a neřídí se ortodoxií“ (濁心不除, 不從正教), mohou najít jiného učitele, který praktikuje „čisté učení dle ortodoxních zákonů a *Nových pravidel*“ (新科正法清教).⁴¹³ Jak nakládat s kněžími a věřícími, kteří jsou „zkažení“ jinými kulty, tj. bojí se heterodoxních božstev (§ 25) a obětují zvířata (§ 19 a 32), se říká zde:

Takové lidi pozvěte na taoistické shromáždění a třikrát [jim předejte] smlouvy, a ponaučení o ortodoxii. Jestliže se [ani pak] nebudou řídit příkazy, už je víckrát nezvěte. Takoví učedníci jsou zkažení jednou

⁴⁰⁹ § 19, str. 45; 9b3-4. Tento úsek bych nerozluštil bez konzultace s profesorem Lagerweyem.

⁴¹⁰ Tamtéž, 18a8.

⁴¹¹ § 19, str. 45-6; 9a2-6.

⁴¹² § 25, str. 48; 20b5-a6. Viz níže.

⁴¹³ § 7, str. 43; 6b6-7

provždy, nejsou lidem Nebesem. Je lepší pozvat ne-taoisty.

如此之人, 為請作道會, 滿三約正誠. 若不從令, 勿復重請. 如此之徒, 奸情不已, 非是天民, 不如請
諸不奉道之民.⁴¹⁴

4.6.6 Očista od korupce

Kou Qianzhi se pokusil církev očistit od korupce spojené s přesuny majetku od věřících k vedení církve. Jsou to na jedné straně „každoroční daně“ (*suishu* 歲輸) a na druhé straně „úplatky za přísliby“ (*guiyuan* 詭願), jimiž si lidé u božstev „kupovali“ spásu a požehnání.

Vybírání daní (viz kapitola „Kontrola obyvatelstva a vybírání daní“) Pán Lao odsuzuje jakožto napodobování způsobů světského úřednictva a tvrdí, že je nebeským mistrům nikdy nenařídil, rozšířili je až heterodoxní kulty „démonických božstev“.⁴¹⁵

Démonických božstev je nespočetně, matou lid a uvádějí ho v chaos. Dávají lidem funkce, smlouvy a registry a berou si od nich drahé kovy a peníze za správu [či léčení] jejich rodin. Děsí a utlačují lidi, a učí je platit za přísliby [požehnání] - šťůčky hedvábí, skot, otroky a oděvy. Někdy se jako roční daň odvádí celý šťůček hedvábí a ti, kdo mají málo zásluh, dávají dva *liangy* hedvábné látky.

鬼神萬端, 惑亂百姓. 授人職契錄, 取人金銀財帛而治民戶. 恐動威逼. 教人詭願, 匹帛牛犢奴婢衣裳. 或有歲輸全緡一匹, 攻薄輸絲一兩.⁴¹⁶

Dary za přísliby byly nošeny na „kuchyně s úplatky“ (*guichu* 詭廚), při nichž mají bohatě připravené pohoštění a dary pro kněží lidem zajistit splnění přání, jako je narození dítěte, zajištění rodiny, nebo uzdravení z nemoci. Aby zabránili excesivním hostinám (při nichž se rodiny pravděpodobně předháněly v pohostinnosti a vyčerpávaly své zdroje), *Napomenutí* prikazují, aby se potraviny pro kuchyně ze dvou třetin kupovaly na tržištích a pouze z jedné třetiny pocházely z domácích zdrojů.⁴¹⁷ Pokud lidé chtějí za mistrovými zády pořádat opulentní kuchyně a mistr na to přijde, mají se „potřeby pro kuchyně pro kupování příslibů“ (*guiyuan chuju* 詭願廚具) vrátit

⁴¹⁴ § 25, str. 48; 20b9-a2.

⁴¹⁵ *Guishen* 鬼神 se běžně překládá jako „démoni“ či „zlí duchové“. V tomto případě volím překlad „démonická božstva“, protože jsou předmětem náboženského uctívání.

⁴¹⁶ § 4, str. 39; 1a5-8.

⁴¹⁷ § 7, str. 43; 6b3-4. Následuji Lagerweyův překlad tohoto poměrně komplikovaného úseku. Lagerwey s trochou nadsázky říká, že tu „tržní ekonomie“ asi napravuje nešvary „ekonomie darů“. Yang na str. 36 pro srovnání cituje pasáž o excesivních kuchních, pořádaných taoistickou rodinou Li, v textu *Baopu zi*, kapitole "Daoyi".

lidem, lidé se mají poslat nakoupit jídlo na tržiště a z něj se má uspořádat kuchyně za odstranění hříchů (爲會解散),⁴¹⁸ při které se hostitel, tj. ten, kdo spáchal prohřešek, postaví před hosty, osmkrát se ukloní směrem ke kadidelnici a pobije hlavou o zem a šestatřicetkrát se uhodí do tváře. Toto celé provede třikrát, opět se ukloní, vhodí do vykuřovadla špetku kadidla a modlí se za odpuštění.⁴¹⁹

Napomenutí ale činí určitý kompromis, aby vyhověli přání lidí zajistit si požehnání. Zakazují sice skutečně daně ve zlatě, penězích a hedvábí, ale povolují roční příspěvek diecézi ve formě třiceti listů papíru, jednoho štětce a špalíku tuše.⁴²⁰

Zneužívání kněžského postavení pro vlastní obohacení má zamezit také pravidlo pro kněží na cestách. Jeho obsah i formulaci Yang Liansheng identifikoval s jedním z příkazů pro putující buddhistické mnichy ze *Smrtjupasthána-sútry*.⁴²¹ Kněz má jít rovně a nekoukat se nalevo ani napravo. Když navštíví dům, nemá propukat v hněv a stěžovat si na poměry v domácnosti. Je-li pozván do chudého příbytku, nemá se snažit z něj vyklouznout a jít k bohatší rodině, ale naopak má chodit napřed do chudých domácností a v nich kázat o tom, jak usilovat o požehnání (到寒貧家, 教誨求福).⁴²²

4.6.6 Rituály

4.6.6.1 Půsty

Napomenutí mezi kuchyněmi a půsty nečiní žádný rozdíl.⁴²³

Při shromáždění s kuchyněmi [trvá] vyšší půst sedm dní, prostřední půst tři dny a nižší půst jednu noc a jeden den. Zákon pro půsty: Prostá zeleninová jídla, tři odměrky rýže na den, zákaz soulože, pěti ostrých [druhů zeleniny]⁴²⁴ a nevařené zeleniny. Zcela zakázáno je veškeré maso. Snažte se konat dobré skutky, nevycházejte a netoulejte se, nechoďte v místech znečištěných smutečními obřady a čerstvého porodu. Chcete-li přistoupit k shromáždění, osmkrát se ukleňte čelem k vykuřovadlu, nechte ctnostné lidi usednout v čele, uvařte dobrá jídla a talíře [umístěte] na zasedací místa. Vedoucí osoby ať nevaří. I nevěřící mohou být bez obav přizváni k účasti. Vždyť dnešní hloupí lidé uctívají vskutku rozdílné věci, což vede k rozdílným názorům, postí se a urážejí pravidla a zákony. [...] Pak se vraťte do svých domovů a

⁴¹⁸ §9, str. 43; 6a5-6.

⁴¹⁹ § 32, str. 50-1; 16b10-a7. Překlad tohoto úseku viz Lagerwey (2007).

⁴²⁰ § 7, str. 43; 6b6-7. Měrovým slovem pro tuš je zde *ting* 挺.

⁴²¹ *Zhengfa nianchu jing* 正法念處經, T 721. Yang, str. 47. Sútru přeložil Pradžňaruči až v 6. st., ale vzhledem k velké podobnosti obou úryvků byla minimálně tato část textu v Číně známa už v Kouově době.

⁴²² § 23, str. 47; 23a3-9.

⁴²³ Srovnej se *Stručnými pravidly pana Lu pro taoistické rodiny*, které kuchyně zavrhuje jako zvrhlé a nahrazují je půsty.

⁴²⁴ V sánskrtu *parivjāja* - pór, česnek, cibule, zázvor a šalotka. Viz Lopez, *Příběh buddhismu* (2010), str. 113.

přes noc třikrát palte kadidlo za hostitele se slovy: Necht' se rodina toho a toho, jenž nás pozval na shromáždění, dostane z takových a takových problémů a dosáhne smilování a požehnání. Prosíme, ať [je] ochraňují *qi* Daoa.⁴²⁵

厨會之上齋七日, 中齋三日, 下齋先宿一日. 齋法: 素飯菜一日, 食米三升, 斷房室(事)五辛生菜, 諸肉盡斷. 勤修善行, 不出由(遊)行, 不經喪穢新產. 欲就會時, 向香火八拜, 使大德進之人在坐首, 作好飯, 槃在坐. 上頭人別作槃. 其參同不奉道者請會, 無苦. 而世間愚人, 真以所奉不同, 便作異意, 不齋慢道科法. (...) 既還家, 爲主人燒香, 逕宿三過香火言: 爲甲乙之家所請厨會, 解求某事恩福, 願得道氣覆護.⁴²⁶

Opět se zde setkáváme se s určitou mírou tolerance k jinověrcům, která kontrastuje s tvrdou kritikou do vlastních řad (a také s represemi buddhistů za Kouova života), a očividně slouží hlavně jako základ pro nabírání nových konvertitů. Tito jsou nazýváni hlupáky, čili nelze podléhat zdáním ekumeničnosti.

Kou přetváří taoistické kuchyně, kterým byl často vytýkán charakter pustých pitek, po vzoru buddhistických púst *posádha*. Projevuje se to zejména na dietetických omezeních. Kou nicméně ponechává důležitý prvek rituálu - alkohol (vzpomněme na výše zmíněný elixír nesmrtnosti – „stokrát pálený alkohol“). Jeho užívání ale omezuje na decentní míru:

Zákon pro kuchyně: Je třeba servírovat tři chody, začít předkrmem, pak pít alkohol a nakonec jíst [hlavní jídlo]. Dnes si mnoho lidí nemůže [dovolit] tři chody, proto ať si dají před [hlavním jídlem] jen alkohol, avšak ne víc než pět odměrek.

厨會之法: 應下三槃, 初小食, 中酒, 後飯. 今世人多不能三下槃, 但酒爲前, 五升爲限.⁴²⁷

Podobností mezi kuchyněmi a *posádhami* je mnoho - jídlo se nesmělo jíst po poledni, pro zasedací pořádek platila přesná pravidla, která účastníkům přidělovala nižší a vyšší zasedací místa, účastnit se jich mohli i nevěřící a kromě jídla se při nich odehrávaly také vyznávání hříchů a další rituály. Buddisté pusty nazývaly také „shromáždění s kuchyněmi“ (*chuhui* 厨會) a „zasedací shromáždění“ (*zuohui* 坐會).⁴²⁸ Připomeňme však, že pusty jako metoda očisty před rituály jsou známy i z *Knihy obřadů*.⁴²⁹

⁴²⁵ Prostřední část odstavce je mi velmi nejasná.

⁴²⁶ § 12, str. 44; 7b6-a7.

⁴²⁷ § 13, str. 44; 7a2-8a1.

⁴²⁸ Lü (2006), str. 236-7.

⁴²⁹ Tři a sedmidenní pusty korespondují s *zhizhai* 致齋 a *sanzhai* 散齋 v textech *Liji* a *Baopu zi*, kapitola *Dengshe* 登涉. Yamada (1959), str. 73.

K pústům je také možné zvát šlechtu a světské hodnostáře a pořádat je při té příležitosti za blaho panovníka a lidu, za mír v obydlích, za pravidelné srážky a příznivý vítr atp.⁴³⁰

I z jiných úryvků se zdá, že kuchyně, tj. pusty, shromáždění a modlitby byly rituály velmi propojené a těžko oddělitelné.⁴³¹ Je to konečně vidět i z užívání termínu jako „shromáždění s kuchyněmi“ (*chuhui* 廚會) a „kuchyně s modlitbami příslib požehnání“ (*qiufu yuanchu* 求福願廚).

Hostitelé na pusty měli zvát hosty den předem, aby strávili noc v jejich obydlí a s kuropěním usedali na místa. Jídlo bylo chápáno, tak jako ve starověku, jako sdílené s božstvy - Napomenutí říkají, že se na kuchyně „dostavují nebesští úředníci“ (來致仙官).

Jaku uvidíme níže, z jednoho úryvku vyplývá, že púst o sto dnech tvoří jednu jednotku „zásluh“ (*gong* 功), která může být použita pro spásu jedince, nebo jeho předků.

4.6.6.2 Zprávy a spása mrtvých

Rituál posílání zpráv jsme probrali výše stejně jako ostatní rituály nebeských mistrů. *Napomenutí* mají ke způsobům kněží několik výtek - v první řadě je to posílání zbytečně velkého množství zpráv, na které se plýtvá papírem a kněží na nich předvádějí svůj literární talent, avšak tyto zprávy postrádají systém (無頭緒) a žádná z nich nedorazí na místo určení z následujícího důvodu:

Posílají se myriády zpráv a žádná z nich nedorazí na místo určení. Proč je to tak? Protože praví úředníci pudy a dozorcí zodpovědní [za zprávy] se bojí, že se zapletou do hříchů [smrtníků], a proto [zprávy raději] zakládají, pozastavují, zdržují a nevyřizují je.

萬億章奏，達者無一。何以爾者？土地真官，典事主者，懼罪相連，覆停稽違。⁴³²

Napomenutí hovoří o této praxi zejména v souvislosti s rituály za spásu mrtvých předků. „Předkové, kteří trpí v zásvětním exilu a nejsou osvobozeni, vlévají [démonickou *qi*] do svých potomků“ (先亡祖曾父母，幽謫不解，復注子孫).⁴³³ *Napomenutí* doporučují, aby se lidé přestali spoléhat na

⁴³⁰ § 26, str. 48; 13b2-5. 若人士從願到官，一切郡縣，及以公侯卿相伯子男封土，隨意欲設廚，可作耳求宰，民得腹心，土居安寧，風雨時節，隨意而設。Věta 民得腹心 připomíná snad třetí kapitolu *Laozi*: 是以聖人之治，虛其心，實其腹。

⁴³¹ Viz § 26, str. 48; 12a8-13b2.

⁴³² §20, str. 46; 9a10-10b2.

⁴³³ §38, str. 54; 21b4-5.

posílání desítek zpráv za vymanění předků (ze zhoubného vlivu) hvězd (遷達亡人度星).⁴³⁴ Místo toho mají věřící pro povýšení a spásu předků (遷度魂靈) hromadit zásluhy. Zásluhy mají hromadit „dobrým chováním, půsty, cvičením a přísností k sobě samým, pálením kadidla a svazováním se (?) a sto denními půsty“ (修謹善行, 齋練苦身, 香火自纓, 百日功建).⁴³⁵ Tyto asketické praktiky „pronikavě působí“ (*ganche* 感徹) na božstva. Zásluhy z půstů či za pokání (*zhaigong* 齋功) se mají nahlásit zprávou jednou měsíčně a nejsou-li žádné zásluhy k nahlášení, je zbytečné zprávy posílat. Zprávy mají být prosté a nemají zbytečně zatěžovat nebeské úřady:

Způsob [posílání] zpráv o zásluhách z půstů: Není třeba mnoha druhů [zpráv] - jsou-li druhově příliš komplikované, jen obtěžují nebeskou kancelář - [takové zprávy] raději vůbec neposílejte. V den, kdy posíláte zprávu o jedné zásluze za pokání po splnění stodenního půstu, můžete pozvat moudré a jakýkoli počet dalších lidí, a uspořádat shromáždění za spásu, shromáždění zásluh a posílení lidskosti. Nemůžete-li [shromáždění] uspořádat, jděte jen za učitelem a pošlete zprávu za to, aby mrtví byli povýšeni a došli [spásy].⁴³⁶

齋功章書之法, 不須多重, 重煩濁天曹, 不如不上. 齋滿百日一齋功, 達表章之日, 兼能請賢, 隨多少人數設會, 拯祐收福益仁. 若不能備者, 但就師表章遷達亡人.

Pokud po této proceduře věřící stále trvají na rituálu proti zhoubnému vlivu hvězd, mohou poslat prosté zprávy na nebarevném rýžovém papíře a uspořádat k tomu kuchyni za mrtvé pro shromáždění moudrých a pálit kadidlo za povýšení a osvobození mrtvých (爲先亡集賢會, 燒香拔免亡人).⁴³⁷

Souhrnně lze říci, že Kou Qianzhiovi jde o to, aby se lidé přestali spoléhat na magickou účinnost písemných dokumentů a raději se spolehli na morálku a sebekázeň jako metody spásy. Na jiném místě textu také v konfuciánském duchu nabádá k upřímnému vnitřnímu postoji a k hluboké víře, bez nichž se posílání zpráv míjí účinkem (viz kapitola „Rituály za nemocné“).

⁴³⁴ §20, str. 46; 10b5. Zde vycházím z překladu Legerweye (2007). Zhoubný vliv má např. hvězda Taisui.

⁴³⁵ §20, str. 46; 10b6-7.

⁴³⁶ §38, str. 54; 21b7-10.

⁴³⁷ §20, str. 46; 10b10-a1.

4.6.6.3 Rituály za nemocné

Jak víme, v rané církvi nebeských mistrů byla léčba chorob založena na vyznávání hříchů.

Napomenutí, která zdůrazňují morální život jako jedinou cestu ke spáse, se k této tradici vrací a vyžadují kolektivní zpověď pro uzdravení nemocného.⁴³⁸ Jde o jeden z nejlépe popsanych rituálů v tomto textu.

Vyskytnou-li se mezi taoisty nemoci a epidemie, nahlaste to do domu [diecéze]. Mistr lidem nejprve nakáže zapálit vykuřovadlo. [Mistr] je ve svatyni a lidé mimo ni, kde čelem k západu s rozpuštěnými vlasy bijí hlavami o zem,⁴³⁹ zapisují omluvy za své chyby, provinění, hřichy a přestupky. Zajistěte, aby byly vyjmenovány všechny [prohřešky] a aby nic nezůstalo skryto. Jestliže vynecháte byť jediný přestupek, vaše přání se nevyplní. Pokud v nitru nevěříte těmto metodám, posílání zpráv vás [hříchů] nezbaví. Mistr se také odděleně od ostatních modlí slovy: „Ten a ten věřící prosí za to a to.“ Pak se i nemocní zpovídají ze svých hříchů. Jsou-li přečiny vyčerpány, mistr [od božstev] získá dobrou odezvu. Nejsou-li vyčerpány, pak nezíská dobrou odezvu. Při zpovědi [mistr] může aktivovat talismany, aby [božstva] rozpoznala jeho hodnotu. Ať se zpovídají a posílají [o tom] zprávy třikrát denně. Jestliže se ani po třech dnech nemocnému neuleví, lze vytvořit zprávu [za osvobození] mrtvých od vyhnanství a pokut. Příbuzní nemocných necht' ráno tloučou hlavami o zem směrem ke svatyni, v noci směrem k severu.⁴⁴⁰ Bití hlavou o zem na pozdrav Nebes a země nevynechejte ani jednou! Jestli se nemocní bojí a chtějí [božstva] upláct penězi, cennostmi a pořádáním kuchyní [spojených s] úplatky,⁴⁴¹ nedovolujte to. Můžete-li pořádát kuchyni, pozvěte tři, pět, deset a více hostů a na základě počtu lidí konejte shromáždění podle pravidel a zákonů. Během shromáždění jsou hostitel, hosté a nemocní prověřováni, klaní se, pálí kadidlo a modlí se za spásu a překonání [nemoci, či za spásu mrtvých?]. Po skončení shromáždění za nemocné ať se hosté vrátí domů a pálí kadidlo a bijí hlavou o zem za nemocné třikrát za noc stejným způsobem, jako to dělali [při rituálu] za spásu nemocného.⁴⁴²

道民家有疾病, 告歸到宅, 師先令民香火在靖中. 民在靖外, 西向散髮叩頭, 謝寫愆違罪過, 令使皆盡, 未有藏匿, 求乞原赦. 若過一事不盡, 意不實, 心不信法, 章奏何解? 師亦自別啓事云: 民某甲求乞事. 及病者亦道首過. 若過盡者, 師自得好感應, 若過不盡, 師亦不得好感應報. 首過時, 爲可並行符承衡. 民首辭上章, 一日三過. 上三日後, 病人不降損, 可作解先亡謫罰章. 病家晝則向靖叩頭, 夜則北向, 向天地叩頭首過, 勿使一時有闕. 病家惶怖, 欲有所說(詭)錢財廚願, 勿聽之. 若能備廚, 請客三人五人十人以上, 隨人多少, 按如科法設會. 會時, 客主人病者考禮拜燒香, 求乞救度. 病者設會訖,

⁴³⁸ Srovnej s podobnými praktikami u afrického kmene Ndembuů, popsané Victorem Turnerem v článku „Ndembu doctor in practice“ (1967).

⁴³⁹ Rouzpuštěné vlasy jsou symbolem exorcismu. Západ symbolizuje smrt, ale také horu Kunlun a podle *Dengzhen yinjue* se k západu taoisté klaněli na pozdrav Zhang Daolinga, Henga a Lua. Lagerwey, „Zhengyi registers“, pozn. 59 (2006).

⁴⁴⁰ Tj. směrem k Velkému vozu, sídlu božstva osudu.

⁴⁴¹ Ve významu úplatku za příslib uzdravení. Viz kapitola „Kuchyně a pusty“.

⁴⁴² Srovnej s překladem J. Lagerweye (2007).

客歸到家, 爲病者燒香叩頭, 一宿之中, 滿三過, 以病者救度禮叩頭, 燒香同法.⁴⁴³

Z toho, že *Napomenutí* přijímají karmanový zákon, lze odvodit, že nemocný člověk trpí mj. za hříchy minulých životů, z nichž se přirozeně nemůže vyznávat. Zpověď tedy nelze chápat jako zaručený prostředek léčby a nemoc je třeba brát jako součást života: „Mezi lidmi jsou nemocní, [protože] délka života je dána osobním údělem. Dosáhnout pronikavého působení [na božstva] lze jen udržováním ohně ve vykuřovadlu a posláním zprávy celým srdcem.“ (民有病患, 生命有分, 唯存香火, 一心章表, 可得感徹.)⁴⁴⁴ Na stejném místě se opět zdůrazňuje, aby lidé za léčení nedávali kněžím úplatu.

4.6.6.4 Smrt a smuteční rituál

Ze dvou úryvků v textu je jasné, že smrt byla společně s porodem chápána jako zdroj rituálního znečištění. Pouhé mluvení o ní bylo tabuizováno (此道民之大忌) - taoisté mají místo „smrti“ mluvit o „vyplivnutí *qi*“ (*tuqi* 吐氣).⁴⁴⁵ Během půstů se lidé nesměli „procházet [v místech] pohřebního znečištění a čerstvého porodu“ (不經喪穢新產).⁴⁴⁶

Sedm dní po smrti člena obce se koná rozptýlení či osvobození se od znečištění (*jiesui* 解穢) a příbuzní zesnulého uspořádají shromáždění pro spásu mrtvého, na které mohou pozvat i ne-taoisty („světské lidi“, *sumin* 俗民).⁴⁴⁷ Dále mají učinit tři zásluhy (功滿三), tj. postit se celkem tři sta dní (viz kapitola „Zprávy a spása mrtvých“), a poté mohou podle libosti opět uspořádat shromáždění. V každém případě mají pravidelně pálit kadidlo.⁴⁴⁸

4.6.6.5 Modlitby

O splnění různých přání a zahnání neštěstí mají věřící podle *Napomenutí* usilovat prostřednictvím modliteb (*qi* □), kterým mají předcházet shromáždění s kuchyněmi. Pán Lao zakazuje veškeré

⁴⁴³ §31, str. 50; 15a4 - 16b9.

⁴⁴⁴ §7, str. 43; 6b5-6.

⁴⁴⁵ §24, str. 47; 20b3-4.

⁴⁴⁶ §12, str. 44; 7b8-9..

⁴⁴⁷ Lagerwey (2007) překládá větu 家人爲亡人散生時財物作會, 隨人多少 jako „The family takes the valuables of the person who has died to prepare an assembly, using as much money as required for the number of people.“

⁴⁴⁸ §29, str. 49; 14a6-b10. Viz Lagerweyův překlad.

platby za přísliby požehnání a dovoluje jen pálení kadidla jako vhodný prostředek k navázání kontaktu s božstvy. Aby věřící mohli k pálení kadidla přistoupit, mají vést život podle pravidel.⁴⁴⁹ Modlitby se provádějí ve svatyni podle následujících pravidel:

Způsob pálení kadidla při prosbách pro kněží, novice a lid obého pohlaví: Po vstupu do svatyně třikrát vložte s upřímnou myslí kadidlo do vykuřovadla, osmkrát se ukloňte, odložte turban, devětkrát pobijte hlavou o zem, třikrát se uhoďte do tváře. Až toto třikrát provedete, modlete se: „mužský [či ženský] hodnostář ten a ten dnes pálí kadidlo a modlí se k [božstvům] na výšinách.“ Pak do vykuřovadla vhodte špetku kadidla se slovy: „Prosím, aby bylo tomu a tomu [to jest mně] odpuštěny hříchy od šesti let života a aby mu dlouho žil a prodloužil své roky.“⁴⁵⁰ Poté opět přiložte do vykuřovadla a modlete se: „Necht' se mých pět předků tří rodů a sedm generací rodičů a dříve či později zesnulých vymaní z utrpení a těžkostí a usadí se na místě pokoje a radosti.“ Pak přiložte kadidlo a řekněte: „Necht' má velká či malá domácnost o tolika a tolika členech netrpí na úkor jiných, ať peníze přijdou a transakce probíhají hladce.“ Opět přidejte do vykuřovadla a modlete se za povýšení ve [světském] úřadě. Při dalším přiložení se modlete za ochranu proti soudním procesům, pomluvám a nákaze. Za každé přání jednou přiložte kadidlo a modlíte-li se za další lidi, můžete přikládat podle přání i destekrát, dvacetkrát či třicetkrát.

道官籙生男女民, 燒香求願法: 入靖東向懇三上香訖, 八拜, 便脫巾帽, 九叩頭, 三搏頰. 滿三訖, 啓言: 男官甲乙, 今日時燒香, 願言上啓. 便以手捻香著爐中, 口並言, 願甲乙以年七以來過罪得除, 長生延年. 復上香, 願言: 某乙三宗五祖七世父母前亡後死, 免離苦難, 得在安樂之處. 後上香言: 願門內大小口數端等, 無他利害, 來錢出入滑易. 復上香, 願仕官高遷. 復上香, 願縣官口舌疾病除愈. 一願一上香, 若爲他人願通, 亦無苦十上二十上三十上, 隨願.⁴⁵¹

Pro chování ve svatyních platí tato pravidla:

Svatyni od prostoru kolem ní oddělte jednořadým plotem s dvěma na východ. Do svatyně ať vstupuje jen její pán, ostatní lidé a žáci ať stojí venku. Při pálení kadidla ve svatyni její pán nesmí jíst a nosit boty či ponožky. Pokud jde o hromadění zásluh Mluvit ve svatyni v sedě je největší tabu.

靖舍外隨地寬窄別作一重籬障壁, 東向門. 靖主人入靖處, 人及弟子盡在靖外. 香火時法, 靖主不得靖舍中飲食及著鞋襪, 入靖坐起言語, 最是求福大禁.⁴⁵²

⁴⁴⁹ § 10, str. 43; 6a7-7b2.

⁴⁵⁰ Jde o věk sedmi *sui*. Z tohoto úryvku se zdá, že dětem mladším šesti let se hříchy odpouštěly automaticky. Teprve s přijetím prvního registru vznikala povinnost morálního jednání.

⁴⁵¹ § 21, str. 46; 10a3-11b3.

⁴⁵² § 28, str. 49; 14a2-5.

Pálení kadidla, úklony, bití hlavou o zem a bití se do tváře jsou základní prvky liturgie, které měli lidé provádět i několikrát denně:

Při půstech palte kadidlo šestkrát denně o hodinách *yin, wu, xu, hai, zi a chou*.⁴⁵³ Při ostatních dnech [tak čiňte jen] ráno a večer. O dnech *chen* a *si* v období *qingming*⁴⁵⁴ se o půlnoci vyznávejte z hříchů směrem k Velkému vozu a stokrát se pobijte hlavou a třicet šestkrát se uhoďte do tváře směrem k Nebesům a zemi. Počet sto úklon budiž běžným pravidlem. Jsou-li vaše předchozí karmické zásluhy hluboké, spojení s božstvy je nablízku. Jsou-li mělké, za osm let dosáhnete [setkání s] nesmrtelnými.

齋日六時燒香, 寅午戌亥子丑是六時. 非齋日, 朝暮. 辰巳之日, 天清明, 夜半北向悔過, 向天地叩頭百下三十六, 搏頰, 三過, 三百下以爲常則. 先緣福深者, 通神在近, 先緣福淺者, 八年得仙.⁴⁵⁵

4.6.6.6 Sexuální rituály

Odborná literatura často Kou Qianzhiovy přisuzuje snahu vymýtit z církve „intimní techniky žluté a červené“ (*huangchi fangzhong zhi shu* 黃赤房中之術), tedy taoistické sexuální rituály „spojování *qi*“.⁴⁵⁶ K takovému závěru vedou badatele *Záznamy*, v nichž se říká, že Kou byl povolán, aby „odstranil falešné metody tří Zhangů [...] a techniky spojování *qi* pro muže a ženy“ (除去三張偽法 [...]及男女合氣之術). Avšak *Napomenutí* nekritizují samotnou existenci sexuálních rituálů, nýbrž zprofanování původně ezoterického učení a jeho zneužívání pro s lascivními záměry.⁴⁵⁷ Text říká, že „[lidé] svévolně šíří intimní techniky žluté a červené, které Zhang Daoling osobně předal [svým žákům], a předávají ho manželům a manželkám dalších lidí. Nemravnost se šíří a poškozuje a ostouzí Dao.“ (妄傳陵身所授黃赤房中之術, 授入夫妻, 姪風大行, 損辱道教.)⁴⁵⁸ Tyto techniky prý neodpovídají „základním instrukcím nebeských hodnostářů“ (天官本要) a porušují tabu svatyní a diecézních center.⁴⁵⁹ Kou Qianzhi neměl tyto rituály odstranit, nýbrž „zastavit [jejich šíření] a

⁴⁵³ Tj. mezi třetí a pátou hodinou, jedenáctou a třináctou, devatenáctou až jedenadvacátou, jedenadvacátou až třináctou, třináctou až jednou a jednou až třetí. Podobné rituály neznáme z textů nebeských mistrů, ale z buddhistických sůter, jako je *Bei hua jing* 悲華經 (T 157, 172b19), přeložená Dharmarakšémou.

⁴⁵⁴ Lagerwey překládá 天清明 jako „za rozbřesku“. Já to chápu jako pátý ze dvaceti čtyř slunečních úseků v roce.
⁴⁵⁵ § 21, str. 46-7; 11b4-7.

⁴⁵⁶ Viz např. bratři Tangové (1961).

⁴⁵⁷ Upozornil na to už Lagerwey (2007), kapitola „The rite of sexual union“.

⁴⁵⁸ § 4, str. 39; 1a7-10.

⁴⁵⁹ § 34, str. 51; 18b6-7.

napravit [jejich metody]“ (斷改黃赤).⁴⁶⁰ Pán Lao napříště kněžím a novicům zapovídá nosit upasu smlouvy z těchto rituálů (佩契黃赤) a za porušování tohoto zákazu hrozí peklem či inkarnací v podobě zvířete.⁴⁶¹

Napomenutí však dodávají, že existuje více než sto metod (pravděpodobně sto dvacet, jak se uvádí na jiném místě v textu) provádění těchto rituálů, které nejsou v rozporu s tabu. Manželé, kteří o takové techniky mají zájem, by měli vyhledat „čistého a ortodoxního mistra“ (清正之師) a podle jeho instrukcí vykonávat pouze jeden druh těchto rituálů.⁴⁶²

Kou Qianzhi sexuální rituály sice nezrušil, ale podstatně omezil jejich význam v obecné organizaci církve. Usuzují tak z toho, že sexuální rituály nefigurují v popisech iniciačních rituálů, jako jsou předávání registrů, talismanů a posvátných textů. Z výše uvedených předpisů se zdá, že rituály se v Kouově podání staly pouhou doplňkovou aktivitou pro ty, kteří věří v jejich účinnost.

4.7 Státotvorný aspekt Kouova učení

Jak jsme viděli v kapitolách o vývoji církve nebeských mistrů, její vztah k státní moci byl ambivalentní. Raná církev v Hanzhongu na jedné straně vytvořila polo-státní útvar, jehož správní orgány nahradily původní hanskou státní správu, a v pozdější době se mezi jejími členy dokonce vyskytly pokusy o povstání se záměrem svrhnout vládnoucí dynastie. Na druhé straně se vůdce hanzhongske komunity Zhang Lu nikdy neprohlásil zakladatelem nové dynastie a rané texty, reprezentující pravděpodobně hlavní proud hnutí, se zabývají spíše spásou věřících, než nápravou politických poměrů.

Kou Qianzhiovi se podařilo z reformované podoby tradice nebeských mistrů učinit státní náboženství a povýšit ji nad konkurenční učení buddhismu. To se mu zajisté povedlo i proto, že se v textu *Napomenutí* snaží radikálně oddělit od povstaleckých tendencí mezi členy církve, a to zejména od mesianistických představ příchodu Li Honga, tj. očekávaného příštího avataru Pána Laoa.

Každý rok se někdo prohlásí za Li Honga. [...] Lidé nechtějí být poddaní, houfují se a spojují se s uprchlými trestanci a zrádci a dokonce i mezi otroky, sluhy a poskoky(?? poslední slovo přeložte lépe) se najdou tací, kteří se lživě označují za Li Honga.

⁴⁶⁰ § 34, str. 51; 17a10. Na jiném místě v textu je užit doslovný příkaz „zastavit šíření žluté a červené“ (斷發黃赤). § 5, str. 40; 2a7.

⁴⁶¹ § 34, str. 51; 18b2-5.

⁴⁶² § 34, str. 51-2; 18a2-4.

稱名李弘，歲歲有之。(…)人人欲作不臣，聚集通逃罪逆之人，及以奴僕隸皂之問，詐稱李弘。⁴⁶³

Pán Lao v napomenutích popisuje svou moc a nádheru svého sídla na hoře Kunlun, aby ukázal, že nemá zapotřebí zjevovat se ve světě v roli vůdce nějakého lokálního hnutí.⁴⁶⁴ Kromě Li Honga se v textu mluví také o lidech, kteří se vydávali za Liu Juho 劉舉. Toto jméno se v jiných textech nevyskytuje, ale příjmení Liu naznačuje, že mělo jít o pokračovatele vládnoucího rodu dynastie Han.⁴⁶⁵

Dalším krokem, který napomohl přijatelnosti církve nebeských mistrů pro světské vládce, byla redukce náboženských daní na symbolické dary rituálních pomůcek k psaní zpráv, kterému jsme se věnovali v kapitole „Očista od korupce“. To znamenalo zmenšení reálné ekonomické moci vedení církve a tím i její politické nebezpečnosti.

Kou Qianzhi také apeluje na oddělení církve, jakožto správy věcí duchovních, od způsobů státní administrativy a aristokracie, když zpochybňuje princip automatické dědičnosti církevních titulů (viz kapitola „Předávání církevních titulů“). Na druhé straně je třeba dodat, že si jeho reforma v rituálních předpisech bere i nadále za vzor způsoby úřednictva a stejně jako světská správa usiluje o co největší efektivitu a odstranění zbytnělé administrativy. Kromě toho věřícím ukládá, aby „mistry domácností“ uctívali tak, jako uctívají světské hodnostáře (道民奉戶師，如生民事官等).

⁴⁶⁶

V očích státních úředníků v čele s Cui Haoem nebeským mistrům nepochybně pomohlo i akcentování konfuciánské morálky. Stejně tak i symbolika posvátných hor, se kterou Kou pracoval, spojovala v jeho učení taoistické usilování o nesmrtelnost s konfuciánskou kosmologií a státními zájmy o územní expanzi.

4.8 Vliv jižních tradic

Otázka vlivu jižních taoistických tradic na Kouovo učení je velmi problematická a zasloužila by si samostatnou studii, ale prozatím se o ní zmíníme jen ve stručnosti. Jak bylo popsáno v předchozí kapitole, Kou Qianzhi se s taoisty z jižních krajů mohl setkat nejpravděpodobněji za svého pobytu

⁴⁶³ § 6, str. 41; 5b10-a2.

⁴⁶⁴ Tamtéž, 4a6-7.

⁴⁶⁵ Podle Chena by mohlo jít o Liu Zhanga 章, jehož kult se rozvinul na konci dynastie Han v okolí města Yangjing 陽景. Chen, *Cui Hao yu Kou Qianzhi* (1981).

⁴⁶⁶ § 17, str. 45; 8a4-5.

na hoře Song. Přímý kontakt je dokázán pouze v případě Mao Xiuzhia ze státu Liu Song, který se stal Kouovým žákem. Právě v textech nebeských mistrů z tohoto státu vykazují největší podobnosti s *Napomenutími*. Jde o texty *Stručná pravidla pro taoisty mistra Lu* a *Vnitřní objasnění Tří nebes*. Všechny tři texty usilují o očistu tradice od praktik lidových kultů a korupce mezi kněžími. Lu Xiujing doslova říká: „Božstva nepijí ani nejedí a mistři nepřijímají peníze - tomu se říká čistá úmluva. Při léčení nemocí nepoužívejte akupunkturu a odvary z bylin, pouze jezte talismany, pijte vodu,⁴⁶⁷ vyznávejte se z hříchů, napravte své jednání a pošlete o tom zprávu, toť vše.“ (神不飲食, 師不受錢, 謂之清約. 治病不針灸湯藥, 惟服符飲水, 首罪改行, 章奏而已.)⁴⁶⁸ *Vnitřní objasnění* rovněž zapovídají kněžím brát peníze a obětovat démonům. Oba texty se však shodují na důležitosti daní pěti měřic rýže. Podle Lu Xiujinga bez odevzdání daně, jakožto „záruky života“ (*mingxin* 命信), nemohou být doručeny zprávy se „seznamy života“ (*mingji* 命籍) do nebeských kanceláří. *Vnitřní objasnění* interpretují daň pěti měřic jako oběť pěti císařům, božstvům světových stran.

Dalším společným rysem Nového učení nebeských mistrů a některých jižních textů bylo jejich státní naladění - podobně jako Kou Qianzhi označil císaře Taiwua za pravého panovníka Velkého míru, tak *Vnitřní objasnění* a apokalyptická *Kniha nejvyššího proniknutí k původnímu k božskému zaklínání*⁴⁶⁹ velebí Liu Yuho jako obnovitele hanského majestátu. O podobnosti mezi zázračnými nálezy na hoře Song při založení dynastie Liu Song a předáním posvátných textů z téže hory císaři Taiwuovi již byla řeč výše.

Paralely mezi severní a jižní tradicí lze sledovat i na terminologické rovině. Luova *Stručná pravidla* a rituální text *Pravidla Velkého dokonalého s Napomenutími* sdílejí některé důležité pojmy, jako jsou „půsty“, „ústřední“ a „vnější hodnostáři“, „nepřidělená *qi*“ a „*qi* diecézí“, „adepti registrů“, „registry sedmdesáti pěti“ a „sto padesáti generálů“, „zázračné síly“ a „nesmrtelní“.⁴⁷⁰

Na jihu počátkem období Severních a jižních dynastií kromě školy nebeských mistrů existovaly také tradice Vrcholné čistoty a Posvátných klenotů.⁴⁷¹ Tyto tradice vycházejí do jisté míry z učení nebeských mistrů, ale připojují k němu také prvky lokálních kultů a četné buddhistické vlivy. Vliv buddhismu na nauku a terminologii těchto škol byl mnohem silnější, než v případě Kou Qianzhia, nicméně je možné, že Kou Qianzhi přistoupil k využití buddhistických prvků do svého učení právě pod vlivem setkání s příslušníky těchto jižních škol či s jejich texty.⁴⁷²

⁴⁶⁷ Nejspíš jde o pití vody smíšené s popelem ze spáleného talismanu. Tuto léčbu měl podle *Kroniky Tří říší* provozovat i Zhang Lu.

⁴⁶⁸ Viz *Daomen kelüe*.

⁴⁶⁹ 太上洞元神咒經 *Taishang dongyuan shenzhou jing*, DZ 335.

⁴⁷⁰ Lagerwey (2007).

⁴⁷¹ O vlivu těchto škol na Kou Qianzhia je přesvědčen Chen Yinke (1981).

⁴⁷² Různou míru vlivu buddhismu na taoistické školy srovnal Erik Zürcher v článku „Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence“ (1980).

Kromě převzatého principu reinkarnace a výše zmíněných prvků *vináji* se Kouovy výpůjčky z buddhismu omezují na izolované pojmy, které v jeho použití získávají nový význam. Např. sousloví *fashen* 法身, které buddhisté chápou jako „tělo dharmy“ (*dharmakája*), se v *Napomenutích* vyskytuje ve smyslu korpusu taoistické literatury.⁴⁷³ Kou také používá výraz *nianding tong shen* 念定通神, „komunikovat s bohy prostřednictvím meditace“.⁴⁷⁴ Slova *nian* a *ding* jsou v buddhistické čínštině ekvivalenty „pozornosti“ (*smrti*) a „soustředění“ (*dhjána*).

Liu Yi upozornil na podobnosti mezi jihem a severem také v rovině Kouova příběhu, formy zjevení a politického pozadí založení Nového učení nebeských mistrů. Zjevení Pána Laoa Liu Yi přirovnal ke zjevením, kterých se dostalo zakladatelským postavám školy Vrcholné čistoty, paní Wei Huacun a Yang Ximu.⁴⁷⁵ Vliv jižních škole zde nelze vyloučit, ale je třeba dodat, že zjevení tohoto typu proto nelze označit za čistě jižní prvek. Příběh zjevení na hoře Song odkazuje především na starší příběh o zjevení Pána Laoa Zhang Daolingovi na hoře Heming, který pochází nejméně ze třetího století. Liu Yi jižní inspiraci přisuzuje i popisy apokalyptického příchodu Pána Laoa, avšak i tyto prvky lze hledat v raných textech nebeských mistrů.⁴⁷⁶

⁴⁷³ §34, str. 51; 17a10.

⁴⁷⁴ §27, str. 48; 13a3.

⁴⁷⁵ Liu (2003), str. 72. Více o tom Michael Strickmann, „The Mao Shan Revelations; Taoism and the Aristocracy“ (1977).

⁴⁷⁶ Liu (2003), str. 75.

5 ZÁVĚR

Kou Qianzhiova *Napomenutí* jsou milníkem v kontextu dochované literatury tradice nebeských mistrů a to z následujících několika důvodů.

1. Text sám sebe chápe jako základ pro novou ortodoxii a popírá autoritu ostatních textů, přestože z velké části navazuje na jejich odkaz. Kou Qianzhi navazuje na odkaz Zhang Daolinga, kterého uctívá jako prvního nebeského mistra, ale evidentně neuznává autoritu jeho potomků, mj. protože nesouhlasí s automatickou dědičností církevních titulů. Vytvoření nové ortodoxie zahrnuje systematizaci církevní hierarchie, sjednocení rituálu, omezení kánonu posvátných knih a důraz na jejich řádné předávání. *Napomenutí* kritizují církevní představitele za přijímání vysokých daní a úplatků, zneužívání sexuálních rituálů, šíření falešných textů a obětování heterodoxním božstvům. Kritický jazyk *Napomenutí* připomíná kritiku církve z textů ze třetího století, jako jsou *Nariadení pro démony paní Modré*, *Diecéze Yangping* a další.

2. Text zapojuje buddhistické prvky do tradice, která vlivu buddhismu až do Kouovy doby pevně odolávala. Nejzásadnějšími výpůjčkami jsou principy reinkarnace a karmické odplaty. Další výpůjčky se vyskytují v rituálních pravidlech (půsty, pálení kadidla šestkrát denně) a v pravidlech kněží na návštěvách u věřících. *Napomenutí* také popisují úpadek světa před příchodem Pána Laoa, kterým má započnout nový světový řád. Toto apokalyptické ladění textu se nápadně podobá buddhistické nauce o světových cyklech či *kalpách*. Buddhistický vliv je znatelný i z některých termínů, které text užívá, a z kritiky nešvarů v taoistické církvi.

3. *Napomenutí* se snaží přizpůsobit se požadavkům státní moci a státní ideologie tím, že zavrhuje lihongovský mesianismus, vyjadřují podporu vládnoucí dynastii a hlásí se k principům konfuciánské morálky. Kromě toho zbavují kněží vysokých příjmů z daní a poplatků věřících, čímž podkopávají jejich ekonomickou nezávislost. Z toho usuzují, že Kou odkázal církvi do závislosti na darech od státu, tedy do podobného postavení, v jakém byla buddhistická *sangha*. Na jedné straně tím umožnil státu větší kontrolu nad náboženskou obcí a na druhé straně tím zvětšil svůj vliv u dvora.

4. Text povyšuje morální jednání a vytváření zásluh pomocí půstů nad magickou účinnost rituálů. Rituál je sice nezbytný, ale je účinný pouze tehdy, pokud mu předchází zásluhy a pokud ho lidé provádějí s upřímným vnitřním postojem. Ctnostný život je podle textu jediným prostředkem odstranění pohrom a dosažení spásy pro sebe i pro mrtvé. Hlavním pilířem léčení chorob zůstává zpověď hříchů. Lidská snaha dosáhnout nesmrtelnosti pomocí speciálních lektvarů, diet a cvičení vede pouze k prodloužení života, ale ne k nesmrtelnosti. Dosažení nesmrtelnosti je

možné pouze po setkání s nesmrtelným, které je rovněž podmíněno hromaděním zásluh.

5. Text podává návod k provádění různých rituálů. Některé v minulosti prováděné rituály - jako posílání zpráv, předávání posvátných textů, sexuální rituály, léčebné rituály atd. - pouze upravuje, jiné - pálení kadidla ve svatyni, rituály za spásu předků, půsty a kuchyně - obšírně popisuje, což nejspíš svědčí o tom, že jde o rituály nově zavedené.⁴⁷⁷ Společným rysem reformy rituálu je jeho racionalizace a zjednodušení a výše zmíněný důraz na vnitřní postoj jeho účastníků. Text sice nepoužívá termín „nepřiměřené rituály“, ale je proti nim implicitně zaměřen.

6. Text proměňuje světonázor nebeských mistrů. Velmi důležitou úlohu v chodu světového dění hrají božstva půdy, která dohlíží na morálku lidí a hlásí nebeským kancelářím jejich zásluhy a hříchy. Na základě těchto hlášení uplatňují nebeské kanceláře, popřípadě sám Pán Lao, princip karmické odplaty - hříšníky trestají reinkarnací v podobě zvířat, nebo uvržením do pekel a ctnostné lidi řadí mezi „vybraný lid“, který má v budoucnu žít s Pánem Lao na hoře Kunlun. Za zmínku také stojí, že v *Napomenutích* se v rovině kosmologické nepracuje s tradičními pojmy nebeských mistrů, jako jsou „Tři úřady“, „Tři nebesa“ a „Šest nebes“ a se jmény božstev, jako jsou „správci zásluh“, „tři zemští starší“ apod. Text je nahrazuje pojmy „praví hodnostáři země“ a „nebeské kanceláře“. V textu se také neobjevují výrazy „zatuchlé“ či „heterodoxní *qi*“ a nenacházíme v něm ani zmínky o třech druzích *qi*. *Qi* se objevuje hlavně ve spojitosti s diecézemi, jakožto „ortodoxní *qi*“, nebo „*qi* Daoa“. Místo o třech typech *qi* *Napomenutí* mluví o sto tisíci druzích *qi*.⁴⁷⁸ Co se týče posmrtného osudu lidí, text se nezmiňuje ani o oblasti Velké temnoty.

7. Text vytváří nový systém církevní hierarchie. Základním označením pro kněze zůstává „obřadník“ či „hodnostář Daoa“, ale funkce jako „úředníci duchů“, „písaři“, „držitelé záznamů“ a „městští správci zásluh“ naopak mizí. Církevní tituly v *Napomenutích* rozlišují tři základní typy hodností podle úrovně zasvěcení adepta, uvádějí několik druhů diecézí a dělí kněží podle toho, jestli vedou obřady, nebo ne. Jak bylo řečeno výše, tituly přestávají být automaticky dědičné. Systém zasvěcení pomocí registrů se zdá být shodný se systémy jiných textů - jde v něm rovněž o získávání civilních a vojenských hodnostářů, jejichž výsledný počet je sto padesát. Dvacet čtyři diecézí *Napomenutí* zbavují fixace na jejich původní umístění v regionu Shu a řadí je podle dvaceti osmi souhvězdí *xīu*. Věřící mají svou příslušnost k diecízím každoročně hlásit nebeským kancelářím.

8. Text na jedné straně zavrhuje rychlé konverze, prováděné kněžími nejspíš kvůli hromaděním zásluh, ale na druhé straně vyzývá ke stolování s nevěřícími, pravděpodobně za účelem jejich obrácení na víru.

⁴⁷⁷ Yamada (1959).

⁴⁷⁸ § 27, str. 48; 13b7.

Takto se jeví hlavní rysy Kou Qianzhiovy reformy z útržku jemu zjeveného díla *Nová pravidla*. Obecné práce o dějinách taoismu často Kou Qianzhiův vliv popisují jako časově velmi omezený, avšak z historických materiálů vysvítá, že některé rituály, které Kou Qianzhi zaváděl v hlavním městě Severní Wei, se prováděly dalších téměř dvě stě let po jeho smrti. Jaký byl ve skutečnosti výsledek a dosah Kouova reformního úsilí, by mělo být předmětem dalších studií. Jisté je, že Kou Qianzhi zajistil v Severní Číně taoismu na dlouhou dobu státní patronaci tím, že představil Cestu nebeských mistrů jako náboženství, které nekonkuruje státní moci, ale podporuje ji.

Předmětem dalšího bádání by rovněž mělo být hlubší srovnání Kou Qianzhiovy doktríny s učením jižních tradic. V tomto směru již byly podniknuty významné pokusy, ale na komplexní analýzu problému zatím musíme čekat.

6 PRAMENY A LITERATURA

6.1 Dynastické kroniky

Texty jsou součástí *Ershisi shi* 二十四史 (1997), Peking: Zhonghua shuju.

Chen Shou 陳壽. *Sanguo zhi* 三國志 (*Kronika Tří říší*)

Fan Ye 范曄. *Hou Han shu* 後漢書 (*Kronika Pozdních Hanů*).

Shen Yue 沈約. *Song shu* 宋書 (*Kronika státu [Liu] Song*)

Sima Qian 司馬遷. *Shi ji* 史記 (*Historické zápisy*)

Wei Shou 魏收. *Wei shu* 魏書 (*Kronika [Severní] Wei*).

Wei Shou 魏收. *Shi Lao zhi* 釋老志. In *Wei shu*.

6.2 Texty z taoistického kánonu *Zhengtong daoang* 正通道藏 (1445)⁴⁷⁹

Texty jsou součástí *Zhengtong daoang* 正通道藏 (1926), Shanghai: Commercial Press.

DZ 188 *Xuandu lüwen* 玄都律文 (*Spis o nařízeních Tajemné metropole*).

DZ 322 *Taishang huangting waijing yujing* 黃庭外景玉經 (*Nefritový spis o vnější krajině Žlutého dvora*)

DZ 335 *Taishang dongyuan shenzhou jing* 太上洞淵神咒經 (*Nejvyšší kniha božského zaklínání z jeskyní a propastí*)

DZ 421 *Dengzhen yinjue* 登真隱訣 (*Tajné návody k dosažení dokonalosti*)

DZ 463 *Yaoxiu keyi jielü chao* 要修科儀戒律鈔 (*Zkrácené zákazy a nařízení hlavních rituálů k praktikování*).

DZ 562 *Laojun yinsong jiejing* 老君音誦誡經 (*Zpívaná napomenutí Pána Lao*).

DZ 615 *Chisong zi zhangli* 赤松子章曆, (*Almanach zpráv mistra Chisonga*).

DZ 786 *Taishang Loajun jing lü* 太上老君經律 (*Nařízení posvátné knihy Nejvyššího Pána Laoa*)

DZ 789 *Zhengyi fawen tianshi jiao jieke jing* 正一法文天師教戒科經 (*Kniha zákona ortodoxní jednoty o zákazech a pravidlech učení nebeských mistrů*)

DZ 790 *Nüqing guilü* 女青鬼律 (*Nařízení pro démony Paní Modré*)

⁴⁷⁹ Očíslováno Kristopherem Schipperem. Viz Shi Zhouren (1996).

- DZ 791 *Zhengyi weiyi jing* 正一威儀經 (*Mocné rituály ortodoxní jednoty*)
- DZ 1127 *Lu xiansheng daomen kelüe* 陸先生道門科略 (*Stručná pravidla pro taoisty učitele Lua*)
- DZ 1195 *Laojun bianhua wuji jing* 老君變化無極經 (*Neomezené proměny Pána Laoa*)
- DZ 1205 *Santian nejie jing* 三天內解經 (*Vnitřní objasnění Tří nebes*)
- DZ 1209 *Taishang zhengyi mengwei falu* 太上正一盟威法錄 (*Registry zákona smlouvy s mocnostmi nejvyšší ortodoxní jednoty*)
- DZ 1218 *Zhengyi fawen jingzhang guanpin* 正一法文經章官品 (*Kniha zákona ortodoxní jednoty o úředních titulech pro zasílání zpráv*)
- DZ 1243 *Zhengyi fawen taishang wailu yi* 正一法文太上外錄儀 (*Kniha zákona ortodoxní jednoty o nejvyšším protokolu vnějších registrů*)
- DZ 1246 *Dongxuan lingbao kezhong fa* 洞玄靈寶課中法
- DZ 1287 *Zhengyi fawen jing huguo jiaohai* 正一法文經護國醮海品
- DZ 1288 *Yuanchen zhangjiao licheng li* 元辰章醮立成曆 (*Kalendář zpráv a obětí podle horoskopických dat*)
- DZ 1294 *Shangqing huangshu guodu yi* 上清黃書過度儀 (*Rituál spásy podle Žluté knihy školy Vrcholné čistoty*)
- DZ 1343 *Dongzhen huangshu* 洞真黃書 (*Žlutá kniha porozumění dokonalosti*)
- Dadao jia lingjie* 大道家令戒 (*Příkazy a zákazy pro rodiny velkého Daoa*). In DZ789 *Zhengyi fawen tianshi jiao jieke jing* 正一法文天師教戒科經, 12a-19b.

6.3 Texty z buddhistického kánonu *Taishō* 大正 (1924-34)

Texty jsou součástí Takakusu Junjirō 高楠順次郎, Watanabe Kaigyōku 渡辺海旭, Ono Gemmyō 小野玄妙 (ed., 1924-1925). *Taishō shinshū daizokyo* 大正新脩大藏經 (zkráceně T). Sto dílů. Tokyo: Taishō Issaikyō Kankōkai (reedice Tokyo 1960, Taipei, 1983).

T 157 *Bei hua jing* 悲華經.

T 656 *Pusa yingluo jing* 菩薩瓔珞經.

T 721 *Zhengfa nianchu jing* 正法念處經.

T 1428 *Sifenlü* 四分律.

T 2059 *Gaoseng zhuan* 高僧傳.

T 2102 *Hongmingji* 弘明集.

T 2103 *Guang Hongmingji* 廣弘明集.

T 1509 *Da zhi du lun* 大智度論.

T 2145 *Chu Sanzang ji ji* 出三藏記集.

6.4 Další prameny

Chang Qu 常璩 (1984). *Hua yang guo zhi* 華陽國志 (*Kronika země jižně od horů Hua*). Editor Liu Lin 劉琳. Chengdu: Bashu shuju..

Chen Guying 陳鼓應 ed. a kom. (1984). *Laozi zhuyi ji pingjie* 老子註譯及評介. Beijing: Zhonghua shuju. Ge Hong 葛洪 (2000). *Shenxian zhuan* 神仙傳 (*Životopisy božských nesmrtelných*). Jinan: Qilu shushe.

Guo Qingfan 郭慶藩, ed. (1993). *Zhuangzi jishi* 莊子集釋. Taipei: Wanjuan lou.

Hu Fuchen 胡浮琛 (1989). *Wei Jin Shenxian dao jiao: Baopu zi neipian yanjiu* 魏晉神仙道教: 抱朴子內篇研究. Beijing: Renmin chubanshe.

Li Fang 李昉 (1961). *Taiping guangji* 太平廣記 (*Obširné záznamy Velkého míru*). Peking: Zhonghua shuju.

Liji (1982). In Wang Yunwu 王雲五, ed., *Si ku quan shu* 四庫全書, deset svazků. Taipei: Shangwu.

Luo Chi 羅熾 (1996). *Taiping jing zhuyi* 太平經注意. Chongqing: Xinan shifan daxue chubanshe.

Rao Zongyi, ed. (1991). *Laozi Xiang'er Zhu Jiaozheng* 老子想爾注校證. Shanghai: Ancient Books Press.

Wang Ming, ed. (1979). *Taiping jing hejiao* 太平經合校. Beijing: Zhonghua shuju.

6.5 Sekundární literatura v západních jazycích

Ando, Vladimír (2009). „Makrokosmos a lidský mikrokosmos v nazírání taoistů“. In Lomová a Zlata Černá (ed.). *Hledání harmonie: Studie z čínské kultury*.

Ando, Vladimír (2010). *Malá encyklopedie taoismu*. Praha: Libri.

Bielenstein, Hans (1980). *The Bureaucracy of Han Times*. Cambridge University Press.

Bokenkamp, Stephen R. (1997). *Early Daoist scriptures*. With a contribution by Peter Nickerson. Berkeley: University of California Press.

Campany, Robert Ford (2002). *To live as long as heaven and earth: a translation and study of Ge Hong's traditions of divine transcendents*. Berkeley: University of California Press.

- Cheng, Anne. (2006) *Dějiny čínského myšlení*. Z francouzštiny přeložila Helena Beguivinová. Praha: DharmaGaia.
- Cohn, Norman (1995). *Cosmos, Chaos and the World to Come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*. New Haven, Connecticut: Yale University Press.
- Dudink, Adrianus (2002). „The Poem *Laojun bianhua wuji jing*“. In de Meyer a Engelfriet, ed., *Linked Faiths: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper*, str. 53-147.
- Eberhard, Wolfram (1949). *Das Toba-reich Nordchinas*. Leiden.
- Eichhorn, Werner (1954). „Description of the Rebellion of Sun En and earlier Taoist rebellions.“ *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 2.1, str. 338.
- Feuchtwang, Stephan (2001). *Popular Religion in China: The Imperial Metaphor*. New York, London: Routledge Curzon.
- Harper, Donald (1987). „The Sexual Arts of Ancient China as Described in a Manuscript of the Second Century B.C.“ *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47.2, str. 539–93.
- Hendrichke, Barbara (2000). „Early Daoist Movements“. In Livia Kohn (ed.), *Daoism Handbook*.
- Hucker, Charles O. (1985). *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*. Stanford: Stanford University Press.
- Hurvitz, Leon (1956). *Treatise on Buddhism and Taoism: an English translation of the original Chinese text of Wei-shu CXIV and the Japanese annotation of Tsukamoto Zenryu*. Kyoto: Jimbunkagaku Kenkyusho, Kyoto University.
- Kalinowski, Marc (1981). „La transmission du dispositif des Neuf Palais sous les Six Dynasties“. In Michael Strickmann, *Tantric and Taoist Studies in Honor of R. A. Stein*.
- Kaltenmark, M. (1979) „The ideology of *T'ai-p'ing ching*“. In Welch and Seidel (ed.), *Facets of Taoism*.
- Kirkland, Russell (1997) „The Historical Contours of Taoism in China: Thoughts on Issues of Classification and Terminology“. *Journal of Chinese Religions* 25, str. 57-82.
- Kirková, Zornica (2003). „Představa nesmrtelnosti *xian* v taoismu v prvních staletích našeho letopočtu“. In *Posvátno v životě člověka I a II: Sborník z konferencí Zámek Liběchov u Mělníka 23. 2000 a Náprskovo muzeum Praha 10. prosince 2001*. Praha: Česko-čínská společnost.
- Kirková, Zornica (2007). *Roaming into the Beyond: The Theme of Immortality (xian) in Early Medieval Chinese Verse*. Dizertační práce. Praha: Karlova Univerzita.
- Kirková, Zornica (2009). „Taoistické kultury čínského středověku“. In Lomová a Černá (ed.). *Hledání harmonie: Studie z čínské kultury*.
- Kleeman, Terry F. (1988). *Great Perfection: Religion and Ethnicity in a Chinese Millennial*

- Kingdom*. Honolulu, University of Hawaii Press.
- Kleeman, Terry F. (2002). „Ethnic Identity and Daoist Identity“. In Kohn a Roth (ed.), *Daoist Identity: History, Lineage and Ritual*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kleeman, Terry F. (2007). „Daoism in the third Century“. In Reiter, ed., *Purposes, Means and Convictions in Daoism: A Berlin Symposium*.
- Kleeman, Terry F. (2010). „Community and Daily Life in the Early Daoist Church“, in Lagerwey a Lü, ed., *Early Chinese religion, Part 2: The period of division(220 - 589 AD)*.
- Kleeman, Terry F. (2005). „Feasting Without the Victuals: The Evolution of the Daoist Communal Kitchen“. In *Of Tripod and Palate: Food, Politics, and Religion in Traditional China*.
- Kohn, Livia, ed. (1998). *God of the Dao : Lord Lao in history and myth*. Ann Arbor : Center for the Chinese Studies, University of Michigan.
- Kohn, Livia, ed. (2000). *Daoism Handbook*. Leiden – Boston – Köln: Brill, 2000.
- Kohn, Livia (2000). „The Northern Celestial Masters“. In Livia Kohn (ed.), *Daoism Handbook*, str. 281-307.
- Kohn, Livia (1995). *Laughing at Tao: debates among Buddhists and Taoists in medieval China*. Princeton, N.J. : Princeton University Press.
- Kohn, Livia a Harold D. Roth, ed. (2005). *Daoist Identity: History, Lineage and Ritual*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kohn, Livia a Yoshinobu Sakade, ed. (1989). *Taoist Meditation and Longevity Techniques*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan.
- Král, Oldřich (2006). *Zhuangzi. Sebrané spisy*. Lásenice: Maxima.
- Krebsová, Berta, překlad (2003). *Tao te t'ing / Lao-c'*. Praha: DharmaGaia.
- Kuo Li-ying (1994). *Confession et contrition dans le bouddhisme chinois du V^e au X^e siècle*. Paříž: École Française d'Extrême Orient.
- Lagerwey, John (2006). „Zhengyi Registers“. In *ICS Visiting Professor Lecture Series. Journal of Chinese Studies Special Issue Hong Kong*, Institute of Chinese Studies, str. 35-88.
- Lagerwey, John (2007). „The Old Lord's Scripture for the Chanting of the Commandments“. In Reiter, ed., *Purposes, Means and Convictions in Daoism : A Berlin Symposium*, str. 29-56.
- Lagerwey, John (2009). *Religion et société en Chine ancienne et médiévale*, Paris: Les éditions du Cerf, Institut Ricci.
- Lagerwey, John (2009). „Religion et politique pendant la période de division“. In Lagerwey (ed.), *Religion et société en Chine ancienne et médiévale*.
- Lagerwey, John (2009). „Le rituel taoïste du II^e au VI^e siècle“. In Lagerwey (ed.), *Religion et société en Chine ancienne et médiévale*.
- Lagerwey, John a Lü Pengzhi, ed. (2010). *Early Chinese religion, Part 2: The period of*

- division(220 - 589 AD)*. Leiden, Boston: Brill.
- Legeza, Laszlo (1975). *Tao Magic: The Secret Language of Diagrams and Calligraphy*. Londýn: Thames and Hudson.
- Levi, Jean (1987). „Les fonctionnaires religieux de la bureaucratie céleste“. *L'Homme* 101/27, str. 35-77.
- Levy, Howard (1956). „Yellow Turban Religion and Rebellion at the End of Han“. *Journal of the American Oriental Society* 76.4.
- Li, Gang (2010). „State Religious Policy“. In Lagerwey and Lü, *Early Chinese religion, Part 2: The period of division (220 - 589 AD)*. Leiden, Boston: Brill.
- Loewe, Michael (1982). *Chinese Ideas of Life and Death: Faith, Myth and Reason in the Han Period (202 B.C. - A.D. 220)*. London: George Allen and Unwin.
- Lomová, Olga a Yeh Kuo-liang (2004). *Ach běda přeběda! : Oplakávání mrtvých ve středověké Číně*. Praha: DharmaGaia.
- Lomová, Olga a Zlata Černá (ed., 2009). *Hledání harmonie: Studie z čínské kultury*. Brno, Praha: Masarykova univerzita a Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta ve spolupráci s Moravským zemským muzeem.
- Lü Pengzhi. „Daoist Rituals“. In Lagerwey a Lü (ed., 2010). *Early Chinese religion, Part 2: The period of division(220 - 589 AD)*. Leiden, Boston: Brill.
- Major, John S. (1993). *Heaven and Earth in Early Han Thought: Chapters Three, Four and Five of the Huainanzi*. Albany: State University of New York Press.
- Mather, Richard B. (1979). „K'ou Ch'ien-chih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court, 425-451“. In Welch a Seidel, ed., *Facets of Taoism*.
- de Meyer, Jan A. a Peter M. Engelfriet (2000). *Linked Faiths: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper*. Leiden: Brill.
- Michaud, Paul (1958). „The Yellow Turbans“. *Monumenta Serica* 17, str. 47-127.
- Mollier, Christine (2008). *Buddhism and Taoism Face to Face: Scripture, Ritual, and Iconographic Exchange in Medieval China*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Mollier, Christine (1990). *Une apocalypse taoïste du Ve siècle : le Livre des incantations divines des grottes abyssales*. Paris : Collège de France, Institut des hautes études chinoises: Diffusion, De Boccard.
- Mollier, Christine (2000). „Les cuisines de Laozi et du Buddha“. *Journal d'École Française d'Extrême-Asie*. Paris: École Française d'Extrême Orient.
- Needham, Joseph (1954-2008). *Science and Civilisation in China*. Sedm částí. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nickerson, Peter (1996a). „Taoism, Death, and Bureaucracy in Early Medieval China“. PhD.

dizertace. University of California at Berkeley.

- Nickerson, Peter (1996b). „Abridged Codes of Master Lu for the Daoist Community“, in Donald Lopez (ed.), *Religions of China in Practice*, Princeton: Princeton University Press.
- Paper, Jordan (1995). *The Spirits are Drunk. Comparative Approaches to Chinese Religion*. Albany, New York: State University of New York Press.
- Pokora, Timoteus tr. (1971). *Wang Čchung: Kritická pojednání (Lun-cheng)*. Praha: Akademia.
- Pregadio, Fabrizio (ed. 2007). *The encyclopedia of taoism*. London, New York: Routledge.
- Ownby, David (1999). „Chinese Millenarian Traditions: The Formative Age“. *The American Historical Review* 104/5.
- Raz, Gil (2010). „Daoist Sacred Geography“. In Lagerwey a Lü (ed.), *Early Chinese religion, Part 2: The period of division(220 - 589 AD)*.
- Reiter, Florian C. (ed., 2007). *Purposes, Means and Convictions in Daoism: A Berlin Symposium*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Robinet, Isabelle (1997). *Taoism: Growth of a religion*. Do angličtiny přeložil Phyllis Brooks. Stanford (California): Stanford University Press, 1997.
- Rozehnal, Misroslav (překlad, 1994). *Buddhovy rozpravy, sv. I*. Praha: M. DharmaGaia a Sdružení přátel Indie.
- Růžicková, Markéta (2006). *Vnitřní kultivace v taoistických textech Guanzi a komentáři Xiang'er: Komparace vybraných pojmů*. Bakalářská práce na Masarykově Univerzitě v Brně.
- Schipper, Kristofer Marinus (1985). „Taoist Ordination Ranks in the Tun-huang Manuscripts“. In G. Naundorf, K.H. Pohl, a H.H. Schmidt (ed.) *Religion und Philosophie in Ostasien. Festschrift für Hans Steininger*. Würzburg: Königshausen & Neumann, str. 127-148.
- Schipper, Kristofer and Franciscus Verellen (ed., 2004). *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. Chicago: University of Chicago Press.
- Seidel, Anna (1969). *La divinisation de Lao-tseu dans le Taoisme des Han*. Paris.
- Seidel, Anna (1969-70). „The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-tzu and Li Hung“. *History of Religions* 9.
- Seidel, Anna (1983). „The Imperial Treasures and Taoist Sacraments: Taoist Roots in Apocrypha“. In Michael Strickmann (ed.), *Tantric and Taoist Studies II*, str. 2:291–371.
- Seidel, Anna (1984). „Taoist Messianism“. *Numen* 31/2.
- Seidel, Anna (1987). „Traces of Han religion“. In Akizuki Kan'ei (ed.), *Dokyo to shukyo bunka*, Tokyo.
- Sivin, Nathan (1978). „On the Word ‘Taoist’ as a Source of Perplexity: With Special Reference to the Relations of Science and Religion in Traditional China“. *History of Religions* 17, str. 303-330.

- Stein, Rolf A. (1972). „Les fêtes de cuisine du taoïsme religieux“. *Annuaire du Collège de France*.
- Stein, Rolf A. (1979). „Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries“. In Welch and Seidel, ed., *Facets of Taoism*, str. 53–81.
- Stein, Rolf A. (1963). „Remarques sur les mouvements du taoïsme politico-religieux au II^e siècle après. J.–C.“. *T'oung Pao* 50/7.
- Stein, Rolf A. (1972). „Speculations mystiques et thèmes relatifs aux Cuisines du taöisme“. *Annuaire du Collège de France*, str. 489-499.
- Sterckx, Roel (2005). *Of Tripod and Palate: Food, Politics, and Religion in Traditional China*. New York: Palgrave Macmillan.
- Strickmann, Michael (1977). „The Mao Shan Revelations; Taoism and the Aristocracy“. *T'oung Pao* 63.1.
- Strickmann, Michael (1979). „On the Alchemy of T'ao Hung-ching“. In Welch a Seidel, (ed.), *Facets of Taoism*.
- Strickmann, Michael (1981, 1983 a 1985). *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*. Tři svazky. Brusel: Institut belge des hautes études chinoises.
- Strickmann, Michael (1981). „Le transmission du Dispositif des Neuf Palais sous les Six Dynasties“. In Michel Strickmann (ed.), *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*.
- Thorp, Robert L. (1984). „The Architectural History of the Bronze Age.“ In Steinhardt, Nancy Shatzman, *Chinese Traditional Architecture*. New York: China Institute in America. 1984.
- Tichá, Markéta (2008). „*Je-li mysl klidná a qi dobře řízené...*“ *Vnitřní kultivace v Neiye a ve Xiang'er zhu v kontextu debaty o raném taoismu*. Magisterská práce na Univerzitě Karlově v Praze.
- Turner, Victor (1967). „Ndembu Doctor in Practice.“ In *The Forest of Symbols*, Ithaca – London: Cornell University Press.
- Verellen, Franciscus (2003). „The Twenty-four Dioceses and Zhang Daoling: The spatio-liturgical organization of early Heavenly Master taoism.“ In Ph. Granoff a K. Shinohara (ed.), *Pilgrims, Patrons, and Place: Localizing Sanctity in Asian Religions*, Vancouver: University of British Columbia Press, str. 15-67.
- Verellen, Franciscus (2004). „The Heavenly Master Liturgical Agenda According to Chisong zi's Petition Almanac“. *Cahiers d'Extrême-Asie* 14, str. 291-343.
- Ware, James R. (1933). „The Wei Shu and the Sui Shu on Taoism.“ *Journal of the American Oriental Society*, 53/3.
- Ware, James R. (1966). *Alchemy, Medicine, and Religion in the China of A.D. 320: The Nei P'ian of Ko Hung, translated and edited by James R. Ware*. Cambridge, Massachusetts: The M.I.T. Press.

- Yamada Toshiaki 山田利明 (1959). „The Evolution of Taoist Ritual: K'ou Ch'ien-chih and Lu Hsiu-ching.“ *Acta Asiatica* 68, str. 69-83.
- Zürcher, Erik (1980). „Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence.“ *T'oung Pao* 66/1, str. 84-147.

6.6 Sekundární literatura v asijských jazycích

- Chen Yinke 陳寅恪 (1934). „*Tianshi dao yu binhai diyu zhi guanxi*“ 天師道與濱海地域之關係. *Zhongyang yanjiuyuan, Lishi yuyan yanjiusuo jikan* 中央研究院歷史語言研究所刊 3.4:444.
- Chen Yinke 陳寅恪 (1981). *Cui Hao yu Kou Qianzhi* 崔浩與寇謙之. In *Jinmingguan conggao chubian* 金明館叢稿初編, Taipei: Liren shuju (první vydání 1949).
- Chen Yinke 陳寅恪 (1987). „*Bei Wei gianqi de Hanhua (Cui Hao wenti)*“ 北魏前期的漢化 (崔浩問題).” In Wan Shengnan 萬繩楠 (ed.) *Chen Yinke Wei Jin Nanbeichao shi jiangyan lu , wan sheng zhengli* 陳寅恪魏晉南北朝史講演錄, Hefei: Huangshan shushe, str. 240-253.
- Chen Guofu 陳國符 (1949). *Daozang yuanliu kao* 道藏源流考. Peking: Zhonghua shuju.
- Chen Qiaoji 陳橋驛 (ed.1990). *Shuijing zhu* 水經注. Shanghai guji chubanshe.
- Chuan Feilan 傅飛嵐 (Franciscus Verellen, 2003). „*Tianshidao shangzhang keyi – ,Chisongzi zhangli' he ,Yuanchen zhangjiao licheng li*“ 天師道上章科儀 – 赤松子章曆和元辰章醮立成曆. In *Daojiao jingdian yu Zhongguo zongjiao wenhua*, ed. Lai Chi Tim. Hongkong: Zhonghua shuju, str. 37-71.
- Fu Qinjia 傅勤家 (1937). *Zhongguo daojiao shi* 中國道教史. Shanghai.
- Gu Jiegang 顧頡剛 (1963). „*Siyue yu Wuyue*“ 四岳於五岳. *Shilin zazhi chupian* 史林雜識初篇. Zhonghua shuju, str. 43-44.
- Kang Le 康樂 (1995). *Cong xi xiao dao nan xiao: Guojia jidian yu Bei Wei zhengzhi* 從西郊到南郊 – 國家祭典與北魏政治. Taipei: Daohe chubanshe.
- Liu Lin 劉琳 (1989). „*San Zhang Wudoumi dao de yibu zhongyao wenxian - 'Zhengyi fawen jingzhang guanpin*“ 三張五斗米道的一部重要文獻 – 正一法文經章官品. *Guji zhengli yu yanjiu* 古籍整理與研究 4, str. 35–41.
- Liu Yi 劉屹 (2001). „*Kou Qianzhi de jiashi yu shengping*“ 寇謙之的家世與生平. In *Hualin* 華林 2/1, str. 271-281.

- Liu Yi 劉屹 (2003). „*Kou Qianzhi yu nanfang daojiao de guanxi*“ 寇謙之與南方道教的關係”. In *Zhongguo zhonggushi yanjiu* 中國中古史研究 2/4, str. 71-99.
- Liu Yi 劉屹 (2003). „*Kou Qianzhishenhou de bei tianshi dao* 寇謙之身後的北天師道.” In *Shoudu shifan daxue xuebao* 首都師範大學學報 2003/1, str. 15-25.
- Liu Zhaorui 劉昭瑞 (2004). „*Shuo 'tiangong' yu Kou Qianzhi de 'Jinglun tiangong'*“ 說“天宮”與寇謙之的“靜輪天宮”. *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究 3, str. 55-63.
- Lü Pengzhi 呂鵬志 (2006). „*Tianshi dao shoulu keyi: Dunhuang ben S203 kaolun*“ 天師道授籙科儀：敦煌本S203考論. In *Zhongyang zhanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo jikan* 中央研究院歷史語言研究所集刊 77.1, str. 79-166.
- Lü Pengzhi 呂鵬志 (2008). *Tang qian daojiao yishi shigang* 唐前道教儀式史綱. Peking: Zhonghua shuju.
- Ōfuchi Ninji 大淵忍爾 (1991). *Shoki no dōkyō*. Tokyo: Shōbunsa.
- Pu Hengqiang (2000). *Shensheng liyue: Zhengtong daojiao keyi yinyue yanjiu* 神聲禮樂：統道教科儀音樂研究. Chengdu: Bashu shushe.
- Qing Xitai 卿希泰 (1996). *Zhongguodaojiao shi* 中國道教史. Chengdu: Sichuan renmin chubanshe.
- Shao Mingsheg 邵茗生 (1962). „*Jiming Qianba Bei Wei Zhongyue Songgao ling miao bei*“ 記明前拓北魏中嶽嵩高靈廟碑. *Wenwu* 文物 11, str. 17-28.
- Shao Mingsheg 邵茗生 (1965). „*Ming Qianba Bei Wei Zhongyue Songgao ling miao bei buji*“ 明前拓北魏中嶽嵩高靈廟碑補記. *Wenwu* 文物 6, str. 46-47.
- Shi Zhouren 施舟人 (Kristofer Schipper, ed., 1996). *Daozang suoyin: wuzhong banben Daozang tongjian* 道藏索引：五種版本道藏通檢. Redigoval Chen Yaoting 陳耀庭. Shanghai: Shanghai shudian chubanshe.
- Tang Yongtong 湯用彤 a Tang Yijie 湯一介 (1961). „*Kou Qianzhi de zhuzuo yu sixiang* 寇謙之的著作與思想”. In *Lishi yanjiu* 歷史研究 5, str. 64-77.
- Wang Chunwu 王純五 (1996). *Tianshi dao ershisi zhi kao* 天師道二十四治考, Chengdu: Sichuan daxue chubanshe, 1996.
- Yang Liansheng 楊聯陞 (1956). „*Laojun yinsong jiejing jiaoshi*“ 老君音誦誡經校釋. *Zhongyang yanjiuyuan, Lishi yuyan zhanjiusuo jikan* 中央研究院歷史語言研究所集刊 28.1:50.
- Yamada Toshiaki 山田利明 a kol., překlad (2002). „君音誦誡經 “譯稿(一). *Tokyo University Graduate School Bulletin* 東洋大學文學部紀要 10, str. 115-134.

- Yamada Toshiaki 山田利明 a kol., překlad (2003). „老君音誦誡經 “譯稿(二). *Tokyo University Graduate School Bulletin* 東洋大學文學部紀要 39, str. 213-230.
- Zhang Xunliao 張勛燎 a Bai Bin 白彬, ed. (2006). *Zhongguo daojiao kaogu* 中國道教考古. Peking: Xianzhuang shuju.
- Zhang Xunliao 張勛燎 a Bai Bin 白彬 (2006). „Bei Wei ,Zhongyue Songgao Lingmiao bei‘, ,Huayue miao bei‘ yu Kou Qianzhi zhi Xin Tianshi jiao“ 北魏'中嶽嵩高靈廟碑', '華嶽廟碑' 與寇謙之新天師道, in Zhang Xunliao a Bai Bin, *Zhongguo daojiao kaogu* 中國道教考古.